

GOVERNMENT OF INDIA

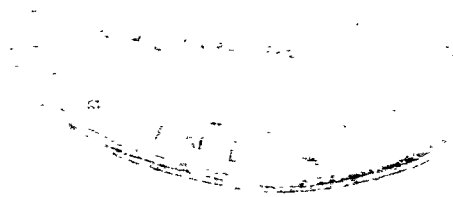
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

CALL No.

054/P.P. 935.05/R.S
46635

D.G A. 79.



REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

INDIA

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

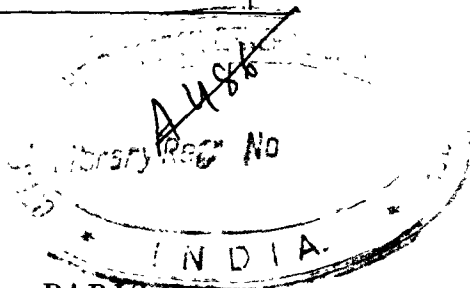
RECUEIL TRIMESTRIEL



Directeur : J. HALÉVY

10053

6^e ANNÉE. — 1898.



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28

1898

935.05

R.S.



REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

Dans les recherches précédentes, j'ai souvent signalé le fait que les écrits prophétiques semblent avoir été influencés par les données législatives ou narratives de la Genèse que l'école critique moderne attribue à l'auteur sacerdotal A ou P. En présence de l'affirmation contraire de tant de savants éminents, je me fais un devoir de justifier mon opinion par un examen détaillé de tous les passages prophétiques qu'on peut d'ores et déjà rapporter à ce sujet dans l'état actuel de nos connaissances, lequel, ainsi que je l'ai souvent répété, laisse encore des lacunes béantes. Notre recherche suivra l'ordre ascendant des dates, en partant des écrits les plus tardifs, relativement, pour remonter successivement aux plus anciens. Toutefois, dans le but d'éviter les complications, je donnerai le pas aux petits prophètes avant les grands; le Deutéronome, en vertu de sa teinte mosaïque, viendra ensuite et le chant de Débora en fermera la série. Un certain nombre de pièces à dates contestables seront discutées dans une annexe particulière.

LES PETITS PROPHÈTES

Malachias.

Les exégètes modernes rejettent avec raison l'opinion du Targum, partagée par les docteurs talmudiques, qui regarde

le nom מלאכי comme une épithète d'Esdras; ils ont cependant tort de n'y voir qu'un nom fictif emprunté au verset II, 1 הנני מלאכי, où ce mot est un nom commun signifiant « messager, ange ». Un nom propre מלאכי, dérivé de מלאך par le *nisbé*, n'est pas plus étrange que אראלי (Genèse, XLVI, 16), qui vient de אראל, synonyme de מלאך, et que l'on constate déjà dans Isaïe xxxiii, 7, et bien antérieurement dans l'inscription de Mésa^c, roi de Moab, qui est du ix^e siècle avant l'ère vulgaire. Malachias vécut à une époque postérieure à la reconstruction du temple par Zorobabel, sous l'impulsion des prophètes Aggée et Zacharie, lorsque la Judée fut gouvernée par un préfet perse, פחה (I, 8). La date la plus probable de son activité est, d'après l'école critique elle-même, vers l'an 458, dans lequel eut lieu l'arrivée d'Esdras à Jérusalem, en tout cas avant l'entrée en scène de ce dernier qui coïncide avec la préfecture de Néhémie (vers 444) et l'introduction du code sacerdotal comme une œuvre mosaïque, d'après l'école Graf-Wellhausen. Malachias a-t-il pris part à la consécration de ce code réputé nouveau et inconnu jusqu'alors? La réponse négative nous est donnée préemptoirement d'abord par l'absence de ce prophète à la promulgation supposée de cette loi (Néhémie, VIII, 1-2), comme à l'acte de la réforme signée par les notables (*ibidem*, x, 1-40). Puis par le silence d'Esdras sur la moindre coopération du prophète pour encourager ou faciliter le projet de réforme qu'il avait conçu même avant son départ de Babylone. Enfin, par cette circonstance décisive qu'Esdras ne combattit les mariages mixtes que sur l'instigation des chefs du peuple (Esdras, ix, 1), ce qui prouve que les admonestations de Malachias à ce sujet avaient déjà eu le temps de produire leur effet sur la partie ordinairement la moins portée à s'abstenir de ces sortes d'alliances matrimoniales. Ajoutons que les exhortations de ce prophète (II, 13-16) avaient également réussi à guérir, et cette fois complètement, la grande licence relative aux divorces, car Esdras a bien insisté sur le renvoi des femmes païennes, mais il n'a jamais eu à intervenir pour consolider le mariage entre juif et juive. En un mot, la date de 458 est beaucoup trop basse pour la composition du livre de Mala-

chias, mais ce qui est sûr, c'est que ce prophète n'a jamais eu le moindre rapport avec Esdras, l'introduitateur présumé du nouveau code sacerdotal que, pour nous conformer à l'usage de la majorité des critiques, nous désignerons désormais par P^t. Au contraire, nous sommes en mesure de démontrer qu'Esdras a mis en pratique une prescription due exclusivement à Malachias; c'est celle de faire entrer toutes les dîmes distribuables entre les lévites (מעשר) et les prêtres (תרומה) dans le magasin du temple (Malachias, III, 8-10; cf. Néhémie, x, 38-40); cette création d'un grenier de réserve pour l'approvisionnement des fonctionnaires du sanctuaire fut une nécessité inéluctable au temps de Malachias, par suite des fréquentes disettes qui affligeaient alors la Judée (Malachias, II, 2; III, 9-11), et Esdras la maintint en ajoutant encore d'autres mesures de prévoyance (ולא נעזב את בית אלהינו, Néhémie, x, 40). Cela établi, nous passons à notre enquête principale.

A. — 1, 6-14.

Malachias reproche aux prêtres de sacrifier sur l'autel des bêtes malades ou infirmes, qu'ils n'oseraient pas apporter comme cadeau au préfet (1, 6-8). Un peu plus loin il réitère les mêmes reproches (1, 13), en ajoutant une malédiction à l'adresse du fraudeur (נוכל) qui ménage le mâle de son troupeau ou qui voue une bête défectueuse (1, 14). Les premiers reproches s'adressent exclusivement aux prêtres (לכם הכהנים בוני שמי) 1, 6) tandis que ce dernier passage a en vue aussi bien les laïques que les prêtres, non les laïques seulement (contre No-

1. Voici les parties du Pentateuque, outre la Genèse, qui sont attribuées à P : Exode, I, 5, 7*, 13, 14*. II, 23*, 24, 25. VI + VII, 1-13, 19, 20 a*, 21 b-22. VIII, 1-3, 11 aβ-15. IX, 8-12. XI, 9-10. XII, 1-20, 28, 37*. 40, 41, 43-51. XIII, 1-2. XIV, 1-4, 8, 9 b, 10 bβ, 15*, 16-18, 21-23*, 26-27 aα, 28*, 19. XVI, 1-3, 6-7, 9-18*, 19*, 20, 22 aβ-24. 32-35 a. XVII, 1 a. XIX, 1*, 2 a. XXIV, 15-18 aα. XXV, 1-XXXI, 18 a. XXXIV, 29-35? XXXV-XL. — Lévitique tout entier. — Nombres, I, 1-X, 28. XIII, 1-17 a, 21, 25, 26 a*. 32*. XIV, 1 aα, 2*, 3, 4?, 5-7, 10, 26-38*. XV, XVI + XVII-XIX, XX, 1-13*, 22*, 23-29. XXI, 10, 11*. XX, 1. XXV, 6-XXXI, 54. XXXII, 1-4*, 16-32*. XXXIII, 1-49? XXXIII, 50-XXXVI, 13. (Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, 3^e et 4^e éditions, p. 49.)

wack). Les gens du peuple, témoins de la supercherie des prêtres, font comme eux et apportent une bête femelle au lieu d'un mâle qui est plus cher, sous prétexte qu'il n'y en a pas dans leur troupeau, ou une bête défectueuse pour acquitter un vœu, sachant bien que les prêtres n'oseront pas la leur refuser, ce qui cause un avilissement extraordinaire du clergé (נבזים העם וישפלים לכול העם, II, 9).

Il est évident que les actes que Malachias trouve si répréhensibles ont dû avoir été défendus par une prescription formelle de la loi, notamment de la loi de Moïse dont il recommande la stricte observation à la fin de son livre (III, 22). Ce prophète a donc trouvé dans la loi de Moïse, c'est-à-dire dans le Pentateuque les deux ordonnances suivantes :

1) Défense de sacrifier des animaux gravement défectueux et malades : חולה, פסח, עור.

2) Permission d'employer comme sacrifices de vœux, נדר, des animaux mâles ou femelles, indifféremment, pourvu qu'ils soient sans défaut.

De quel passage du Pentateuque le prophète les a-t-il tirés? Voilà une question qui aurait dû sérieusement occuper l'école critique; il n'en est pas ainsi. En ce qui concerne le premier point, M. Cornill se contente d'écrire : « פסח et עור (I, 8) dérive du Deutéronome, xv, 25, de telle sorte que Malachias dépend complètement et formellement (durchweg formell) du Deutéronome et s'appuie sur lui, quoiqu'il reste de fait sur le fond de P (EAT, p. 206). » Cette remarque semble peu satisfaisante par la double considération que voici. 1° le passage indiqué du Deutéronome traite, non des sacrifices en général, mais exclusivement de sacrifices d'animaux premiers-nés, et bien que l'extension de cette défense aux autres sacrifices soit très logique, le prophète n'était pas en droit de maudire ceux qui péchaient par irréflection; 2° la défense de sacrifier un animal malade fait absolument défaut dans le passage précité du Deutéronome, et Malachias n'a pu l'inventer exprès pour le plaisir d'accabler les prêtres. Quant au second point, M. Cornill n'en parle même pas du tout, tandis que M. Nowack évite la difficulté en traduisant le verset I, 24 comme il suit : « Verflucht ist der Betrüger, in dessen Heerde ein männliches Thier ist,

und der es gelobt, aber ein geringwertiges dem Herrn opfert ! » Il s'agirait ainsi d'une personne qui, ayant voué un animal de prix, apporte un animal de peu de valeur; mais il est à peine nécessaire de faire remarquer que זכר signifie « mâle » et non « préférable, prééminent, supérieur » (vorzüglich), et משחה, « défectueux » et non « de peu de valeur, de bas prix (geringwertig) ». L'interprétation échoue d'ailleurs par cette autre considération que, dans le cas supposé, l'incidente ויש בעדרו זכר est absolument oiseuse, car l'animal peut être acheté chez d'autres; et la phrase devrait porter וארור נודר המים וזובה משחה. Ce verset contient donc deux sujets : « Maudit soit le fraudeur (qui apporte une femelle) tandis qu'il a un mâle dans son troupeau, ainsi que celui qui sacrifie pour acquitter son vœu une femelle défectueuse (משחה = מְשַׁחֶתָּה, Nowack) ».

Le doute n'est donc pas possible, ce passage suppose l'emploi licite d'animaux femelles dans un certain ordre de sacrifices privés, et spécialement dans les sacrifices de vœux, נדרים. Le résultat principal ne change pas si, en ponctuant avec Baehr et autres מְשַׁחֶתָּה (forme masculine) on traduit la fin de la phrase : « ainsi que celui qui voue et sacrifie un animal défectueux », expression qui ne fournit qu'une répétition de phrases si souvent redites : זכר fait infailliblement supposer son antithèse naturelle נקבה, et cela suffit pour la solidité de notre thèse.

Mais, s'il est déjà fort peu vraisemblable que Malachias ait pensé au Deutéronome pour défendre le sacrifice d'animaux défectueux, il pouvait encore moins s'y rapporter au sujet des sacrifices d'animaux féminins, par cette raison péremptoire que le Deutéronome n'en parle jamais. Les désignations des animaux femelles עז, כשבה, פרה (au singulier), שעירה n'y trouvent point d'emploi; même le terme נקבה ne s'y applique jamais aux animaux. Chose plus curieuse encore : le seul passage où il est question d'animaux mâles (xv, 19) ne s'occupe que des premiers-nés et est emprunté au livre de l'Alliance (Exode, xxxiv, 19). Par suite de cette impossibilité matérielle, il ne reste qu'à recourir au code sacerdotal par excellence, le Lévitique, où nous trouvons aussitôt la solution aussi exacte

que naturelle de tous ces problèmes. Le Lévitique ordonne, suivant l'espèce des sacrifices, des victimes tantôt exclusivement mâles (Lévitique, I, 3, 10; IV, 3, 14, 23; V, 18, 23), tantôt des deux genres indifféremment (*ibidem*, III, 1, 6), tantôt exclusivement femelles (*ibidem*, IV, 28, 32; V, 6). Pour les animaux voués à Dieu (נדר), il émet le principe qu'aucun changement n'est possible, même à l'avantage de l'autel (*ibidem*, XXVII, 9-10); à plus forte raison le changement était-il répréhensible lorsqu'il tournait au détriment de l'autel et de la dignité sacerdotale elle-même, comme c'était le cas à l'époque de notre prophète.

Cette origine est encore confirmée par d'autres considérations. Le participe משהח, sans distinction du genre, désigne en tout cas au verset 14 la possession d'une défectuosité corporelle de la victime, dont l'expression ordinaire est מום; or, ce terme technique ne se trouve que dans le Lévitique, XII, 23, précisément à propos des נדרים et alternant avec מום (משהחם בהם מום בם). D'autre part, le terme non moins caractéristique מקטר se fonde sur la forme verbale קטר, qui n'est usitée que dans la phrase כליל קטר du Lévitique, VI, 15. Enfin, l'expression méconnue והבאחם אח המנחה (I, 13), qui, ainsi que le prouve la répétition de מנחה aux versets 10 et 11, ne peut désigner que le קרבן מנחה, oblation consistant en divers gâteaux, qui accompagne les grands sacrifices (Lévitique, II, 1, *passim*) et dont il n'y a pas le moindre vestige dans le Deutéronome. La dépendance de Malachias à l'égard de ce code ne peut donc pas être sérieusement contestée.

B. — II, 1-9; III, 7-12.

Ces deux passages ont été disloqués dans le texte reçu et se présentaient déjà tels que nous les avons dans l'original qui a servi à la version grecque des Septante. Leur unité primitive ressort aussi bien de l'identité du thème traité que de l'incompatibilité évidente entre le sujet de III, 7-12, et celui de III, 5-6. Le prophète commence par menacer de malédiction les prêtres désobéissants qu'il déclare indignes de leur ancêtre

Lévi; puis, dans le but de faire cesser leur rapacité, il leur commande de porter la dîme dans le grenier du temple, où se fera une distribution exacte entre les ayants-droit. Alors la prospérité et l'abondance reviendront et feront l'admiration des peuples étrangers.

a). — II, 1-3.

Le texte est suffisamment clair. Les versets II, 2-3 ont cependant présenté aux exégètes modernes quelques difficultés, qui disparaissent dès que l'on reconnaît que les expressions **ושלחתי בכם את המארה — הנני גער** sont copiées sur le Deutéronome xxviii, 20 : **ישלח יהוה בך את — המארה** et que le mot **גער** désigne aussi le produit des bestiaux (**גער בהמה**, Jérémie, xxxi, 27). Il n'y a donc pas lieu de changer **הנני גער לכם את-הזורע** en **הנני גרע לכם את-הזורע** (« siehe ich schlage euch den Arm ab », Wellhausen, Nowack), phrase qui, quoi qu'on dise, ne se relie nullement à ce qui suit. Il faut aussi conserver les mots **פרש הניכם** que M. Nowack incline à regarder comme une glose (pour gloser quoi?); Malachias mentionne particulièrement les sacrifices offerts pendant les fêtes (« Festopferthiere »; cf. Psaumes, cxviii, 27), parce qu'ils sont alors plus nombreux et livrent une plus grande quantité de **פרש**. Le sujet de **נשא** est anonyme et le suffixe de **אליו** se rapporte naturellement au **פרש**, c'est-à-dire au lieu où l'on jette les ordures. Dans le reste du verset 2, il est sûr que **ארוותיה** (peut-être mieux **ארוותים**) renferme la phrase **וארוותי את-ברכותיכם**, qui ne signifie pas autre chose que : « je maudirai vos bénédictions », c'est-à-dire « je ferai que les bénédictions que vous donnez au peuple se changeront pour lui en malédictions »; **ברכותיכם** ne peut pas se rapporter à la place privilégiée que les prêtres occupent en Israël (Nowack). Voici la traduction suivie de ces deux versets :

2. Si vous n'obéissez pas et si vous ne prenez pas soin de faire honneur à mon nom, dit Yahwé Sabaoth, je susciterai contre vous la malédiction et je maudirai vos bénédictions: oui, je les maudirai, parce que vous ne prenez pas soin.

3. Je frapperai à cause de vous le produit (des bestiaux) et je jetterai de l'ordure sur votre face. l'ordure des victimes de vos fêtes, et on vous emportera près d'elle.

Il n'est pas nécessaire d'avoir une grande érudition biblique pour savoir, d'une part, que la fonction dévolue aux prêtres de bénir le peuple a sa source dans les Nombres, VI, 22-27, où est donnée la formule même des bénédictions; d'autre part, que le mot פֶּרֶשׁ, inconnu au reste de la Bible, est un terme exclusivement usité dans le rituel sacrificiaire (Exode, XXIX, 14; Lévitique, IV, 41; VIII, 16; XVI, 27; Nombres, XIX, 5).

L'évidence crève ici les yeux des plus myopes : Malachias puise en même temps au Deutéronome et au code sacerdotal et attribue la même autorité à tous les deux !

b). — 4-9.

L'allusion historique qui suit sollicite notre attention d'une manière particulière. Yahwé a conclu un pacte avec l'ancêtre de la race sacerdotale, représenté sous le nom de Lévi (4), et le pacte est qualifié par la phrase בְּרִיתִי הִיְתָה אִתּוֹ הַחַיִּים (5); mais que signifie-t-elle exactement? La réponse n'est pas douteuse. Il faut d'abord écarter l'idée de rattacher les mots הַחַיִּים והַשְּׁלוֹם au verbe בְּרִיתִי (« Leben und Heil die gab ich ihm », Nowack), à cause de la conjonction qui précède ce dernier au lieu de précéder le mot הַחַיִּים. Ajoutons que la lecture וְאִתָּנָה au lieu de וְאִתָּנָם s'impose également. Comme le pluriel הַחַיִּים והַשְּׁלוֹם ne peut pas être un second sujet de הִיְתָה, il ne reste qu'à y voir une épithète de בְּרִיתִי, savoir 'בְּרִית הַחַיִּים והַשְּׁלוֹם', et à rapprocher les versets des Nombres, XXV, 12-13 :

הַנְּנִי נָתַן לָךְ אֶת בְּרִיתִי שְׁלוֹם
וְהִיְתָה לָךְ וְלִזְרֹעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֵנָּה עוֹלָם

La comparaison des deux passages est des plus instructives ; elle prouve :

1° Que le passage des Nombres a été reproduit par Malachias avec de légères variations, dont la préposition אִתּוֹ au

lieu de לֵי. Le prophète emprunte d'abord le verset 13, le fait précéder de בְּרִית (et substitue הַיִּים, « vie, durée », à עוֹלָם, « éternité, longue existence », en y ajoutant le mot שְׁלוֹם du verset 12, et commence la phrase suivante par le verbe נָתַן du même verset.

2° Que le pacte (בְּרִית) dont parle Malachias n'est autre chose que l'investiture sacerdotale dont il s'agit dans les Nombres.

3° Que le nom de לֵי, quoique personnifiant en général la tribu de Lévi, vise ici particulièrement les descendants d'Aaron, et en particulier le prêtre zélé Phinéas, clairement nommé dans le susdit passage. Par son acte rigoureux contre le chef des Siméonites et la princesse madianite, Phinéas effaça pour ainsi dire la timidité presque coupable de son grand-père Aaron et devint un second représentant de la race sacerdotale.

4° Que, à partir de la phrase וְאַחֲנָה לוֹ מוֹרָא, le prophète vise les Aronides postérieurs à Phinéas, qu'il idéalise en face des prêtres contemporains, ce qui constitue une réminiscence de וְלִזְרַעוֹ אַחֲרָיו du verset 13 du même passage du Deutéronome.

Cet emprunt, en grande partie littéral et en somme essentiel du document P du Pentateuque, ne peut être nié qu'en fermant les yeux à toute évidence. Si M. Nowack trouve « très significatif que les prêtres soient désignés ici comme lévites, que le pacte conclu avec la classe sacerdotale soit בְּרִית הַלֵּוִי, qu'il n'y ait nulle part le moindre indice que הַלֵּוִי est une conception plus vaste que הַכֹּהֵן », nous le prions de réfléchir sérieusement sur les mots הַמַּעֲשֵׂר וְהַחֲרוּמָה (III, 8), dont l'un désigne la part des lévites non aronides, l'autre celle des lévites aronides¹. Par cette distinction tacite entre deux classes de lévites, Malachias suppose donc l'ordre établi par P, et s'il

1. Dans son commentaire sur ce verset, M. Nowack reconnaît lui-même cette coïncidence avec P; il se contente cependant de faire remarquer que P peut avoir consacré, dans ce cas particulier, un usage un peu antérieur. Nous croyons aussi que cet usage et beaucoup d'autres encore sont antérieurs à Esdras, seulement nous les attribuons à l'influence de P, tandis que l'école Wellhausen les attribue au hasard, ce dieu sauveur de tous les systèmes en détresse.

emploie dans cette partie de son discours הלוי au lieu de בני אהרן, c'est simplement parce qu'il s'agit d'un intérêt commun à tous les lévites, sans différence d'origine et d'état.

C. — II, 11-16.

Ce groupe contient des admonestations au sujet de deux maux qui minaient les familles : le mariage avec des femmes païennes et la fréquence des divorces. Ces deux pratiques peu morales sont-elles connexes? On le suppose, et, en effet, plusieurs pouvaient divorcer d'avec leurs femmes juives afin d'épouser des païennes; il est cependant remarquable que les plaintes des hommes divorcés¹ sur lesquelles Malachias insiste avec tant d'indignation n'entrent point en ligne de compte dans la réforme d'Esdras : preuve nouvelle que les exhortations de ce prophète avaient déjà eu le temps d'atténuer la désorganisation des familles judéennes. Les divorces précipités cessèrent tout à fait, et les mariages mixtes devinrent si rares que l'initiative d'y donner le coup de grâce vint de la majorité des chefs eux-mêmes. Dans ces conditions, le vrai réformateur de ces abus est bien Malachias, et non Esdras comme on l'affirme si bénévolement sur la foi de la tradition intéressée des Pharisiens. Le

1. J'admets l'excellente interprétation de M. Nowack, qui voit dans le sujet de כסות, non les femmes divorcées, mais les divorceurs qui apportent les sacrifices repoussés par Yahvé; יו me sépare de lui au sujet de אשת ברית, qui est bien synonyme de הברית et parallèle à אשת נעורך. L'idée de « coreligionnaire, femme du même pacte » (das Weib deines Bundes) aurait été rendue par בת בריתך. L'expression איש ברית désigne l'allié, l'ami intime (Abdias, I, 7); d'autre part, ברית אלהה (Proverbes, II, 17) signifie sans aucun doute « le pacte qu'elle a conclu avec son époux au nom de Dieu »; au cas contraire il faudrait au divorce montrer un autre synonyme. Le verbe בגד que le prophète applique au divorce montre suffisamment qu'il considère le mariage comme une alliance solennelle, quoique non indissoluble pour des causes graves. Mais la preuve incontestable est donnée par l'emploi constant des verbes נאף et דבה pour indiquer l'infidélité d'Israël envers son Dieu. Aussi Ézéchiel exprime-t-il la promesse de mariage formellement par ואבוא בברית אתך (Ézéchiel, XVI, 3), par contre, l'abandon d'Israël de la part de Dieu est comparé par Jérémie au divorce (Jérémie, III, 1).

silence observé par l'Ecclésiastique à l'égard de ce personnage s'explique ainsi d'une manière très naturelle. Esdras n'a rien réformé, il n'a fait qu'exécuter l'ordre des chefs gagnés d'avance et qui observaient dans leurs familles la pureté de race recommandée par Malachias. Il a encore moins de droit à l'introduction d'un code mosaïque que ce prophète avait déjà exploité avant lui, car, si son ingérence en faveur des épouses repose sur la prescription du Deutéronome, XXIV, 1, qui ne permet le divorce qu'au cas d'une grave répugnance (ערוה דבר; cf. XXIII, 15), sa polémique contre le mariage avec les femmes païennes est faite sur ce principe qu'Israël est le peuple *saint* de Yahwé, tandis que les autres peuples sont *contaminés* par leur idolâtrie (notez l'antithèse קדש et חועבה, cf. בעמי, החועבות, Esdras, IX, 14), principe qui est le plus largement développé dans le code sacerdotal. Cependant cette argumentation seule aurait pu laisser quelques doutes dans l'esprit; heureusement, Malachias a eu soin d'indiquer sa source spéciale par la phrase caractéristique מאין פנות אל המנחה (v. 13), qui est construite sur le modèle unique dans la littérature biblique et particulier à P, savoir, אל חפן אל-מנחתם (Nombres, XVI, 15); sans cette réminiscence Malachias aurait écrit, comme les autres auteurs, מאין שעות אל (ב) המנחה (ou א) (Genèse, IV, 4-5; Exode, V, 9; Isaïe, XVII, 7-8). Ajoutons que la locution singulière לקחת רצון n'est qu'une transformation prosaïque de celle de יפיק רצון particulière au langage des Proverbes (VIII, 35; XII, 2; XVIII, 22), livre que l'école critique fait descendre à l'époque grecque!

D. — III, 5.

Malachias fait dire à Yahwé : « Je m'approcherai de vous pour faire justice; je serai un témoin prompt contre les sorciers(?), les adultères, les parjures, les rétentionnaires du gage de l'ouvrier et ceux qui violent le droit de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin sans me craindre. » Dans cette traduction, j'ai donné au verbe עשק le sens particulier de « frauder », à cause du premier complément direct : « le gage de l'ouvrier » (שכר

(שכר). Cette interprétation nous dispense de supprimer le mot שכר, comme le fait M. Nowack qui le regarde comme une dittographie de שכר. L'ensemble est d'une clarté parfaite, à l'exception toutefois de la mention des « sorciers » (מכשפים) qui hurle en compagnie de celle des « adultères » et des autres délinquants coupables de crimes de lèse-humanité. Impossible de penser au cas de faux prophètes immoraux comme ceux du temps de Jérémie (Jérémie, xxix, 23); le cas était des plus rares, même à cette époque-là et il est certain qu'aucun voyant postérieur au retour de la captivité n'eut à lutter contre de faux frères en prophétie. Cette considération me semble imposer la nécessité de corriger במכשפים en במכחשים, « contre les menteurs, les trompeurs ». Voici maintenant quelques observations critiques.

L'expression עֵד מִמֶּהר, « un témoin prompt », particulière à Malachias, n'a de sens précis qu'en rapprochant le passage du Lévitique, v, 1 qui défend au témoin d'un crime de se soustraire à l'obligation d'en rendre témoignage. Dieu, qui s'est tenu jusqu'alors comme un témoin impassible devant les crimes qui se commettaient en sa présence, sera dorénavant un témoin *prompt* à accuser et, naturellement aussi, étant juge en même temps, à condamner ces méchants.

Bien que les formules עֵשָׂק יָרוּם וְאַלְמָנָה et מִטִּי גֵר soient respectivement prises dans le Deutéronome (xxiv, 15-17; xxvii, 19), la remarque immédiate וְלֹא יִירָאוּנִי (mieux וְלֹא יִירָאוּנִי) « et ils ne me craignent pas ! », loin d'être une phraséologie anodine comme le וְיִירָאוּנִי du verset II, 5 (Nowack), est une réminiscence énergique du majestueux וִירָאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ, « crains ton Dieu ! » spécial au Lévitique, qui appuie toujours soit l'ordre de respecter les vieillards (xix, 32), soit la défense de tromper les inconscients (xix, 14; xxv, 17) ou d'opprimer les faibles, comme l'esclave (xxv, 43), le pauvre (inclus naturellement l'orphelin et la veuve) et l'étranger (xxv, 36).

E. — III, 22.

Arrêtons-nous enfin sur le verset III, 22, qui porte : « Pensez à la loi de Moïse, mon serviteur, que je lui ai commandée à

Horeb, pour tous les fils d'Israël, (et contenant) des préceptes et des jugements. » L'école critique s'en prévaut pour affirmer que Malachias ne connut comme loi de Moïse que le Deutéronome. Elle tire cette conséquence des expressions חקים ומשפטים qui sont caractéristiques pour le Deutéronome, ainsi que la mention du הרב qui est toujours, dans le Deutéronome, la montagne de la législation (Nowack), mais le fait que la première affirmation repose sur une inadvertance suffit en même temps à faire disparaître la seconde. En effet, dans le Lévitique, xxvi, 46, on lit littéralement אלה החקים המשפטים והחורח אשר נתן יהוה בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה ; or, un examen attentif montre que le verset de Malachias reproduit exactement, quoique parfois avec de légères modifications, la partie essentielle de ce passage sacerdotal :

MALACHIAS	LÉVITIQUE
תורת משה	התורת אשר נתן יהוה — ביד משה
אשר צויתי אותו — על כל ישראל	אשר נתן יהוה בינו ובין בני ישראל
בהרב	בהר סיני
חקים ומשפטים	החקים והמשפטים

Quand on voit en outre que la construction générale de la phrase de Malachias laisse beaucoup à désirer, et qu'en particulier le dernier groupe de mots qui traîne sans liaison dans Malachias est régulièrement enchassé dans le Lévitique, on n'hésite pas à voir dans le premier passage une modification maladroite du second. Dans cette transformation l'auteur a visiblement tenu compte du verset analogue, Lévitique, xxvii, 34, qui offre l'expression אשר צוה יהוה את משה אל בני ישראל qu'il a presque entièrement adoptée. Quant au nom de montagne, Malachias ayant connu tout le Pentateuque, était libre de préférer celui qui est usité dans le Deutéronome. Le choix aurait de l'importance si le nom סיני avait été inconnu avant le Deutéronome, or, le contraire est constaté, car ce nom se trouve déjà dans le chant de Débora (Juges, v, 5). Mais si le nom est indifférent, l'événement que Malachias rattache à cette montagne, savoir la législation mosaïque dont il reconnaît l'autorité sur tout Israël, prouve que pour lui le fonds de la loi de

Moïse se trouvait dans le code sacerdotal, et que le Deutéronome qui contient la législation promulguée dans le pays de Moab (Deutéronome, I, 5; xxvii, 69) n'était considéré que comme *משנה התורה*, un libre résumé de la loi du Sinaï (*ibidem*, xvii, 18). C'est un résultat diamétralement opposé à celui que l'école critique a cru pouvoir déduire de ce verset.

Zacharie, xiv.

Ézéchiél et Joël admettent d'un commun accord qu'avant de se convertir à la religion de Yahwé, les peuples païens entreprendront une campagne acharnée contre la communauté restaurée d'Israël, campagne dont l'échec doit amener le règne de Yahwé dans le monde. Le premier, qui est sans aucun doute l'initiateur de cette conception eschatologique, imagine que l'armée envahissante, personnifiée par son commandant en chef, Gog, du pays de Magog, périra sur les montagnes de la Judée par suite d'un violent tremblement de terre (Ézéchiél xxviii-xxxix). Le second, plus succinct et indifférent pour le chef de la coalition, localise la défaite des envahisseurs dans la vallée de Josaphat, près de Jérusalem (Joël, iv, 1-17). Le troisième enrichit la tragédie par des intermèdes dramatisés. L'armée païenne, après avoir opprimé les Judéens de la campagne, réussira à prendre Jérusalem qui subira les horreurs de la conquête barbare, le sac, le viol et la captivité de la moitié de ses habitants. A ce moment critique, Yahwé livrera bataille aux vainqueurs. La montagne des Oliviers, foulée par Yahwé entouré de tous ses saints (anges), se divisera en deux fragments parallèles, le jour se changera en ténèbres et une peste purulente sévira parmi les envahisseurs. Dans leur trouble, ces derniers se massacreront les uns les autres et seront achevés par les Judéens revenus de leur frayeur qui feront sur les ennemis un immense butin en métaux précieux et en riches vêtements. Alors Yahwé sera roi sur toute la terre et n'aura que ce seul nom. Le reste des envahisseurs fera dorénavant un pèlerinage annuel à Jérusalem pour y célébrer la fête des tabernacles. Ceux qui refuseront de faire ce pèle-

rinage seront punis par le manque de pluie ; les Égyptiens récalcitrants qui peuvent se passer de pluie seront de nouveau frappés par la peste. Les grelots des chevaux porteront alors gravés les mots : « consacré à Yahwé » ; les marmites seront placées temporairement dans le temple, de sorte que toutes les marmites de la Judée pourront servir à cuire la viande des sacrifices, et il n'y aura plus de Chananéens dans la maison de Yahwé.

Quelques observations sont nécessaires pour orienter les lecteurs dans ce tableau assez compliqué.

Le chapitre xiv est la suite naturelle du chapitre xii, qui décrit l'arrivée des envahisseurs en Judée et l'état intérieur de Jérusalem au moment du siège. Le rôle des Judéens pendant l'invasion a été méconnu par la plupart des exégètes. On croit que les Judéens font, soit de leur gré soit malgré eux, cause commune avec les païens en les aidant à assiéger Jérusalem. Cette idée singulière leur a été inspirée en partie par l'histoire des derniers Macchabées, à l'époque desquels ils cherchaient à placer notre prophète, en partie par la phrase énigmatique et visiblement altérée **וְגַם עַל יְהוּדָה יִהְיֶה בְּמִצּוֹר עַל יְרוּשָׁלַיִם** (xxii, 2), phrase que, en rejetant le premier **עַל**, ils traduisent : « Et Juda aussi sera présent au siège de Jérusalem » (« und auch Juda wird bei der Belagerung von Jerusalem sein », Nowack). Or, cette interprétation, malgré l'appui apparent de xiv, 14, devient impossible devant la teneur des versets xii, 4-7, où les Judéens apparaissent comme admirateurs des Hiérosolymitains¹ et ennemis des étrangers. Le vrai sens du passage précité est : (Je ferai de Jérusalem une coupe de poison pour tous les peuples d'alentour), et les gens (**עַל עַם** pour **עַל**) de Juda (cf. Jérémie, xxv, 1 *passim*) seront aussi en détresse

1. Le verset xii, 5, signifie littéralement : « Les princes de Juda diront : Les habitants de Jérusalem sont plus forts que nous en (la foi de) Yahwé leur Dieu », c'est-à-dire nous dépassent en piété envers Yahwé. L'impossible **אִמְצָה לִּי** est l'altération de **אִמְצָנוּ מִמֶּנּוּ** = **אִמְצָנוּ מִמֶּנּוּ** (cf. Jérémie, xx, 7 : **הַזִּקְהָ מִמֶּנִּי הַזִּקְהָנִי**). M. Nowack ne traduit pas ces mots. Le verset 7 annonce que Yahwé sauvera d'abord les tentes de Juda, afin que la maison de David et les autres Hiérosolymitains ne puissent se glorifier à l'égard des Judéens de la campagne.

(בְּמָצוֹר pour בְּמָצוֹר; cf. Deutéronome, xxviii, 53, 55, 57) à cause de Jérusalem. Les Judéens de la campagne, privés de tout abri contre l'irruption des barbares, perdront quelques-uns des leurs qui seront solennellement pleurés par les Hiérosolymitains de tous rangs, profondément affectés de la mort de ces frères¹. Voilà les événements qui précèdent la prise momentanée de la ville sainte par les païens. Ceux parmi eux qui ont pu prendre pied ferme à Jérusalem seront exterminés par les Judéens provinciaux qui viendront les y attaquer (וְגַם בִּירוּשָׁלַם יְהוּדָה תִּלְחֶם בִּירוּשָׁלַם, xiv, 14); la conséquence immédiate de cette victoire sera que les Hiérosolymitains emmenés d'abord comme prisonniers retourneront sans obstacle dans leurs foyers, et de telle sorte Jérusalem recouvrera tous ses habitants (וַיֵּשְׁבָה יְרוּשָׁלַם עוֹד תַּחְתִּיהָ בִּירוּשָׁלַם, xii, 6)².

Pour fixer la date des chapitres xii-xiv de Zacharie, il existe un point de départ certain. Pas un seul trait de ce tableau ne répond à l'époque macchabéenne, remplie d'agitations religieuses, de profanations du sanctuaire, de luttes pénibles, de victoires indécises, de revers retentissants et de traités diplomatiques avec des pouvoirs païens qui persistent à renier Yahwé. Il est également certain qu'une apocalypse émanant de cette époque n'aurait pas manqué de faire jouer un rôle important au roi Messie, fils de David, et à sa royauté universelle. Dans notre tableau, la maison de David ne forme qu'une famille noble à côté de la maison de Lévi et d'autres familles moins connues. Chose plus significative, les deux chefs officiels de la restauration, le préfet davidique et le pontife lévitaronide ne sont mentionnés d'un seul mot, ni pendant l'épreuve ni dans l'avenir brillant du yahwéisme. Ces absences sont infi-

1. C'est le sens exact du verset xii, 10, qui a été si généralement méconnu : Je verserai sur la maison de David et sur les (autres) habitants de Jérusalem un esprit de grâce et de prières; ils dirigeront leur regard vers le frère אֱלֹהֵי אָחָה au lieu de אֱלֹהֵי אָחָה qu'ils (les païens, v. 9) auront transpercé (= massacré, tué; cf. xiii, 3). Ce qui suit jusqu'au verset 14 inclusivement décrit la gravité du deuil ainsi que la participation de toutes les familles à cette cérémonie funéraire. Cela fait disparaître les dernières ombres de l'ensemble du chapitre.

2. Il est donc impossible d'effacer le mot בִּירוּשָׁלַם, comme le font plusieurs critiques d'après certains codex gréco-latins.

niment plus étonnantes chez notre prophète que chez Malachias, dont le tableau eschatologique ne dépasse pas le cadre national. On doit y voir un indice de l'affaiblissement du prestige des deux chefs auxquels la direction politique et religieuse avait été respectivement confiée. Les préfets postérieurs à Zorobabel étaient détestés à cause de leurs exactions; de même, les pontifes qui ont succédé à Jésus, fils de Josadac, jusqu'à Éliasib, contemporain d'Esdras et de Néhémie (entre 560 et 458), ne se sont distingués par aucun acte remarquable. Néhémie trouva la ville ruinée, les murs démolis, les portes brûlées et ne contenant que fort peu d'habitants (Néhémie, II, 17). Lorsque les murs furent réparés, il fallut construire des maisons et engager les gens de la campagne à s'établir à Jérusalem (*ibidem*, XI, 1). Dans Zacharie, XII, 14, Jérusalem, bien peuplée, contient, outre la classe sacerdotale, la famille davidique, et est en état de se défendre, bien que ce soit pour peu de temps, contre une grande armée. Une pareille situation, étant donnée la nécessité de la placer avant Néhémie, convient mieux à une ou deux générations après Zorobabel, lorsque les constructions des premiers rapatriés n'avaient pas eu besoin d'être réparées. Il n'y a aucune raison qui oblige à penser que les murs de Jérusalem soient restés à l'état de ruines depuis la prise de la ville par Nabuchodonosor jusqu'au temps de Néhémie. Il est beaucoup plus vraisemblable que les murs ont été réparés une première fois sous Zorobabel par les Perses eux-mêmes, qui devaient y mettre une garnison assez forte pour tenir en respect les populations turbulentes de l'Idumée et de la Philistée. Cette manière de voir s'appuie d'ailleurs sur des données formelles. Le narrateur de II Rois, XXV, 10, rapporte que les Chaldéens ont rasé tout le mur d'enceinte de Jérusalem, tandis que Néhémie ne parle que de nombreuses brèches et de portes brûlées. D'autre part, nous voyons qu'au temps d'Artaxerxès (lequel?) la reconstruction de la ville et des murs d'enceinte a été violemment empêchée par les autorités perses; il est donc vraisemblable que l'état de destruction attesté par Néhémie était dû à cet ordre d'Artaxerxès. Lorsque Zacharie écrivit ses visions eschatologiques, Jérusalem et son mur d'enceinte se trouvaient dans un meilleur état.

Nous avons voulu avant tout établir l'intelligence du texte et nous assurer de sa date anté-esdraïque; nous passons maintenant à y relever les vestiges du code sacerdotal. La liste n'en sera pas longue, grâce à la nature toute différente de notre prophétie; nous osons cependant croire qu'elle sera assez décisive :

Signalons en premier lieu la locution שְׂרוּם יִשְׂרָאֵל (xii, 3); or, la racine שְׂרַם se trouve quatre fois dans le Lévitique, deux fois comme verbe (יִשְׂרָאֵל, xxi, 5) et deux fois comme nom (שְׂרַם, xix, 28; שְׂרַמָּה, xxi, 5), et pas une seule fois dans le reste de la Bible!

En second lieu, on sera frappé de l'emploi comme adverbe invariable du mot לְבָרָה, que l'immense majorité des écrivains bibliques emploient avec les suffixes possessifs selon le genre et le nombre des objets auxquels il se rapporte (לְבָרָהּ, לְבָרָהוּ, לְבָרָם, לְבָרָנָהּ, לְבָרָנָהוּ). Une seule fois on trouve לְבָרָה après un masculin singulier (תְּצַיֵּן אוֹתוֹ לְבָרָה, Juges, vii, 5), et là encore il est vraisemblable que le ה final a été absorbé par le ה initial du mot suivant וְכָל. Notre prophète se sert au contraire de la forme invariable onze fois dans trois versets (xii, 12-14), après des noms féminins, tant singuliers que pluriels (מִשְׁפַּחָהּ, מִשְׁפַּחוֹת, נְשִׂיהֶם). Tout étonnement cesse quand on s'aperçoit que le même usage se rencontre dans l'Exode, xxvi, 9, et xxxvi, 16, qu'il a évidemment pris pour modèle.

En troisième lieu, enfin, nous devons insister sur la prédiction relative au pèlerinage de tous les peuples à Jérusalem afin d'y célébrer la fête des tabernacles (xiv, 16-19). Que cette fête, qui vient après la récolte en Palestine, ait été préférée à toutes les autres, cela se conçoit sans peine, puisque la saison automnale, qui marque la fin des grandes chaleurs, est en même temps celle dans laquelle les vivres se trouvent en grande abondance et à bas prix. Quant à l'eau, si indispensable à la multitude des pèlerins, il y a pensé dès le verset 8, où il annonce le jaillissement d'une source d'eau vive venant de Jérusalem et se répandant sur toute la largeur du pays, pour se déverser d'un côté dans la mer Morte, d'un autre côté dans la mer Méditerranée. Il est facile de reconnaître que le premier

tracé hydrographique est emprunté à Ézéchiél, XLVII, 1-8, et le second à Joël, IV, 18, où le נחל השמים est le Wad-es-Sant, à l'ouest de Jérusalem, dans la direction de la route qui mène à Ascalon (Wellhausen, Nowack). Ce qui est beaucoup plus difficile à comprendre de prime abord, c'est l'idée d'imposer à tous les peuples la célébration d'une fête ancienne particulière à Israël, et dont le nom, חג הסוכות, exclut toute conception d'une fête agricole; si le prophète avait cette intention, il se serait servi du terme חג האסיף, « fête de la récolte » (Exode, XXIII, 16; XXXIV, 22). Le doute n'est donc pas possible; il entend que les anciens païens convertis à la religion yahwéiste célèbrent à Jérusalem, et mêlés à Israël, au moins une des fêtes annuelles auxquelles ils ne pouvaient prendre part dans leur ancien état de paganisme, et prouvent ainsi par là que, tout en conservant leur existence comme nations séparées, ils se rattachent désormais à la doctrine monothéiste d'Israël. Comme la défense pour les judaïsants de race étrangère de demeurer sous des tentes pendant cette fête ne se trouve ni dans Ézéchiél, ni dans le Deutéronome, mais exclusivement dans le Lévitique, XXIII, 42, il me paraît démontré que Zacharie II et ses contemporains connaissaient et pratiquaient couramment les préceptes du code sacerdotal. Ajoutons une réflexion. Notre prophète suppose la connaissance générale du mois et du jour où la célébration de la fête des tabernacles a légalement lieu. Or, Ézéchiél ne mentionne pas les סוכות (Ézéchiél, XLIV, 25), et le Deutéronome qui les mentionne ne donne pas la date de la célébration (Deutéronome, XVI, 13, 16; XXXI, 10); le Lévitique seul offre une information complète et ne laisse rien à désirer; on ne se trompera pas en y voyant la source unique, non seulement de notre prophète, mais aussi des deux auteurs antérieurs.

Terminons cette étude par une remarque sur le verbe הנזר qui figure dans Zacharie, VII, 3, dans le sens de « s'abstenir de manger et de boire » et comme synonyme de צום, « jeûner » (*ibidem*, 5). Cette signification n'existe pour la racine נזר que dans le code sacerdotal (Lévitique, XV, 32; XXII, 2; Nombres, VI, 2, 3, 5, 6, 12); dans les autres écrits bibliques, ce verbe signifie : « Se retourner en arrière, reculer ».

Si le prophète a employé ce terme sans craindre de ne pas être compris, c'est que ses contemporains entendaient sans la moindre difficulté la terminologie sacerdotale.

Aggée, II, 10-14.

L'activité d'Aggée, comme celle de Zacharie, se place en 520 qui est la seconde année du règne de Darius 1^{er}. Depuis leur retour de Babylone, les rapatriés avaient érigé un autel et reconstruit des maisons à Jérusalem, mais négligeaient de reconstruire le temple par crainte des frais que la construction leur imposerait. La nouvelle communauté se trouvait en effet dans un mauvais état économique, à cause d'une sécheresse persistante qui frappait la récolte et l'élevage des bestiaux. Le prophète voit dans ce fléau le châtement de leur indifférence à l'égard du temple et leur promet que la reconstruction du sanctuaire formera le point de départ d'une ère de prospérité et que le nouveau temple dépassera en célébrité et en richesse l'ancien temple salomonien. Pour leur donner une idée de l'indignation que leur atermolement cause à Yahwé, Aggée adresse aux prêtres une question sur deux points rituels concernant la pureté légale. Si un homme qui porte de la viande sacrée dans le pan de son habit touche quelque comestible, ce comestible deviendra-t-il sacré? Les prêtres ayant répondu par un « non », le prophète continue: Et si un homme gravement impur touche ces mêmes comestibles, ceux-ci deviendront-ils impurs? Cette fois les prêtres ayant répondu par un « oui », le prophète ajouta: Ce peuple et tout ce qu'il fait, y compris ses sacrifices, sont aussi impurs à mes yeux (II, 11-14).

Nous sommes ici en présence de prescriptions sacerdotales par excellence, et c'est le cas ou jamais de voir s'il y a une connexion quelconque avec le rituel du Lévitique. Cependant les critiques modernes écartent toute idée de comparaison par l'affirmation préalable que le mot חוררה désigne ici, comme chez les autres prophètes, un enseignement oral et non mis par écrit. On ne voit pas bien pourquoi l'oral et l'écrit s'excluraient mutuellement. Quand on consulte un légiste, celui-ci vous donne

son avis oralement, mais cela n'empêche pas que cet avis ne soit le résultat d'études faites dans des codes rédigés et répandus depuis longtemps dans le public. L'affirmation de ces savants qu'un code écrit réglant les rites sacerdotaux n'a pas *existé* avant Esdras est donc fortement sujette à caution, et la vraie question à élucider est de savoir si le code sacerdotal qui fait partie du Pentateuque peut être considéré comme la source de la doctrine professée par Aggée et les prêtres de son temps relativement à l'effet des contacts précédemment mentionnés. Une fois placé sur ce terrain, la réponse n'est pas douteuse et cela dans le sens de l'affirmative. La preuve réside dans l'expression **טמא נפש** qui, formée comme **טמא שפתיים**, « impur de lèvres = qui a des lèvres impures » (Isaïe, vi, 5), au féminin **טמאה השם**, « impure du nom = celle qui a un nom (renom) impur » (Ézéchiél, xxii, 5), **טמא הנדה**, « impure des écoulements = celle qui est affectée d'écoulements impurs » (*ibidem*, 10), ne peut signifier par lui-même que « impur d'âme = doué d'une âme impure », tandis que le prophète parle évidemment d'un homme devenu gravement impur par le fait d'avoir touché un cadavre. Mais cette situation si manifestement rituelle et spéciale ne se constate que dans le Lévitique, xxii, 4, et constitue une abréviation de **טמא לנפש**, qui ne se rencontre pas non plus en dehors du code sacerdotal ou P (Nombres, v, 2; ix, 6, 7, 9). Il y a plus, le mot **נפש** avec le sens de « cadavre » est lui aussi particulier à P (Lévitique, xxi, 1; xix, 28; Nombres, vi, 6; xix, 13) et inusité chez les autres auteurs bibliques. Cela nous autorise à conclure que les termes techniques du code sacerdotal étaient généralement compris et couramment employés en Judée aux environs de 520 avant l'ère vulgaire, longtemps avant l'arrivée d'Esdras.

Michée.

Michée a exercé sa mission prophétique durant les règnes de Jotam, d'Achaz et d'Ézéchias (i, 1), c'est-à-dire de 723 à 630 environ. Les prophéties qui ont été conservées de lui dans le recueil biblique visent à la fois le royaume d'Israël et celui de

Juda, royaumes dont il prédit la destruction (I, 6 ; III, 12). On y remarque la prévision que les habitants de la Palestine, momentanément dispersés, seront bientôt réunis sous la conduite d'un roi davidique comme à l'époque antérieure à la scission des dix tribus (II, 12-13 ; IV, 6-13 ; V, 1-3) ; les peuples ennemis seront défaits (IV, 13) et une ligue de huit princes dévastera l'Assyrie et empêchera les Assyriens d'envahir la Judée (V, 4-5). Le nouveau temple formera alors un lieu de pèlerinage pour beaucoup de peuples qui mettront fin à leurs guerres réciproques et se soumettront à l'arbitrage de Yahwé au cas où des différends surgiraient entre eux (IV, 5). Le respect du nom de Yahwé témoigné par ces peuples n'ira pas cependant jusqu'à la conversion au monothéisme ; au contraire, ces derniers conserveront leurs divinités et leurs coutumes nationales comme auparavant (IV, 1-5). Telle est la teneur des cinq premiers chapitres qui forment une seule pièce complète dans toutes ses parties. Il faut regretter qu'elle nous soit parvenue dans un désordre souvent bien déroutant, mais qu'après un examen réfléchi on établit de la manière suivante : I, 1-12, IV, 14 (où il faut lire יְהוָה au lieu de יְהוָה), 13-II, 11, III, 1-12.

C'est la partie répréhensive. La partie consolatrice se reconstitue ainsi qu'il suit : II, 12-13 ; IV, 6-13 ; V, 14 ; V, 1-13 ; IV, 1-5¹. Cette distribution ne laisse rien à désirer en ce qui concerne la suite des idées ; elle a, de plus, l'avantage de trancher définitivement la question relative à la paternité des versets IV, 1-3, qui figurent également dans Isaïe, II, 2-4. Les versets 4 et 5 qui montrent la conséquence heureuse pour la paix et la tolérance universelles du pèlerinage de Jérusalem forment nécessairement une étroite unité avec les versets précédents. Chez Isaïe l'idée religieuse est beaucoup plus avancée. En admettant, avec son contemporain, Jérusalem comme un point central de pèlerinage, Isaïe rêve pour le yahwéisme la domination universelle instantanée ; il pense que la prospérité extraordi-

1. Ce verset justifie la suprématie morale d'Israël : celui-ci, grâce à sa possession constante du monothéisme, est seul apte à devenir l'arbitre du reste de l'humanité, qui maintiendra encore longtemps ses cultes nationaux.

naire de la Judée, unie à la sainteté de ses rites et les manifestations de sa puissance divine aidant, suffira à convaincre les païens de la vérité absolue de la religion juive (II, 20 ; X, 9).

La seconde partie, contenant les chapitres VI et VII, offre aussi un discours comminatoire qui s'étend de VI, 1, à VII, 6, où, sous une forme d'espérance individuelle, ce discours devient successivement réparateur et consolateur, sauf, toutefois, le verset 13 qui a visiblement sa place après VI, 16. Comme on le voit, le livre de Michée contient deux discours indépendants, mais d'un caractère analogue. Au point de vue de la langue, il est impossible d'affirmer qu'ils n'appartiennent pas au même auteur ; la circonstance que l'un commence tout de suite par l'annonce du châtement, tandis que l'autre débute par un argument tiré de l'histoire ne révèle pas une rédaction différente. D'autre part, malgré les altérations subies par plusieurs versets, le sens de l'ensemble se dégage d'une manière suffisante. Un trait caractéristique commun aux deux parties est la division par petits groupes faiblement reliés l'un à l'autre, formant des strophes irrégulières et offrant néanmoins une suite assez remarquable (I, 2-9, 10-16 ; II, 1-3, 6-11 ; III, 1-4, 5-12 ; IV, 1-3 (II, 12-13) 6-13 ; V, 1-5, 6-8, 9-14 ; VI, 1-8, 9-16 ; VII, 1-12, 14-17, 18-20).

En proclamant le droit de Michée sur tout le livre qui porte son nom, je m'écarte en connaissance de cause de l'avis des critiques modernes qui attribuent les chapitres IV et V à plusieurs auteurs, les uns contemporains du prophète, les autres postérieurs à l'exil ; les chapitres VI et VII, 1-6, à un contemporain de Manassé, tandis que VII, 7-20 serait du temps qui précède Néhémie. Aucun des arguments produits en faveur de cette classification n'étant d'ordre linguistique, nous nous garderons bien d'émietter des textes compacts par la seule raison qu'ils contrarient les idées préconçues de psychologues qui se croient infaillibles. La marche des idées religieuses, comme la marche du progrès général des nations, ressemble à un sentier plein de détours et hérissé d'inégalités ; la ligne droite à vol d'oiseau à travers les siècles est une abstraction dépourvue de toute réalité.

Passons au sujet principal de notre étude.

A. — I, 3-9.

Yahwé sort de sa demeure pour juger le pays; il foule les hauteurs de la terre (**בְּמוֹתֵי אֶרֶץ**); les montagnes fondent, les vallées éclatent et sont réduites à l'état liquide; tout cela a pour cause les crimes de Jacob et les péchés de la maison d'Israël. La phrase suivante se présente sous la forme d'une question suivie d'une réponse dans le même ton : Quel est le crime de Jacob, n'est-il pas Samarie? Et quels sont les bâmoth de Juda, n'est-ce pas Jérusalem? Puis, le prophète annonce que Samarie sera ruinée, rasée jusqu'aux fondements, ses statues broyées, ses ex-voto brûlés; cette dévastation, au grand regret du voyant, s'étendra jusqu'à la porte de son peuple, jusqu'à Jérusalem.

Dans le texte massorétique, le verset 5 demande quelques corrections. Il est ainsi conçu :

בַּפֶּשַׁע יַעֲקֹב כָּל זֹאת וּבַחֲטָאוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל
מִי פֶשַׁע יַעֲקֹב הֲלֹא שְׁמֶרֶן וּמִי בְּמוֹת יְהוּדָה הֲלֹא יְרוּשָׁלַם

Il y a d'abord à remplacer **יִשְׂרָאֵל** par **יְהוּדָה**, qui est garanti par son parallèle **יְרוּשָׁלַם**. Le mot **בְּמוֹת** donne lieu à plus de doute, car on s'attend à **חֲטָאוֹת** de l'hémistiche précédent. Les Septante, le Targum et les exégètes modernes lisent **חֲטָאוֹת בֵּית** au lieu de **בְּמוֹת**, mais ce mot semble à son tour garanti par sa paronomasie avec **בְּמוֹתֵי** du verset 3. De plus, la désignation de Samarie par **פֶּשַׁע** marque bien l'origine de cette ville, fondée par l'impie Omri; pour Jérusalem, faite capitale par David et destinée à rester celle du monothéisme universel, l'attribut **חֲטָאוֹת** ne convient guère. Aussi le prophète ne parle-t-il de sa ruine momentanée qu'avec émotion (I, 9) et ajoute-t-il expressément **בְּגִלְלַתְכֶם**, « à cause de vous » (II, 12). Il me paraît donc très vraisemblable que le texte primitif portait **וּמִי חֲטָאוֹת (בֵּית) יְהוּדָה הֲלֹא בְּמוֹת יְרוּשָׁלַם**, « et quels sont les péchés de Juda, ne sont-ils pas les hauts lieux de Jérusalem? » Enfin, l'énonciation que les objets du culte éphraïmite ont été achetés avec les salaires de courtisanes fait évidemment allusion au culte des « hauts

lieux », dont la prostitution était le pendant inséparable (Osée, iv, 13-14; Ézéchiel, xvi, 16).

Résultat on ne peut plus clair : Michée, dans ses discours antérieurs à l'an 721, date de la destruction de Samarie, considérait le culte des Bamoth comme une abomination pour Yahwé; il a donc connu le passage du Deutéronome qui défend ce genre de culte (xii, 2-3), ce qui revient à dire que ce code, loin de dater de 650, était déjà répandu et religieusement accepté avant 721. La thèse des critiques ne répond pas au témoignage de l'histoire.

B. — iv, 8-13.

Ces versets portent :

Et toi, **מבול עזר**, forteresse de la fille de Sion, vers toi viendra certainement le premier gouvernement, la royauté de la fille de Jérusalem.

Et maintenant, pourquoi pousses-tu des cris plaintifs? Est-ce que le roi n'est pas au milieu de toi, est-ce que ton conseiller a péri, pourquoi donc es-tu prise de tremblements comme une femme qui accouche?

Tremble et gémis, fille de Sion, comme une femme qui enfante, car maintenant tu sortiras de la ville et tu demeureras dans le champ et tu arriveras à Babel. Là tu seras sauvée, là Yahwé te sauvera de la main de tes ennemis.

Et maintenant beaucoup de peuples se sont rassemblés contre toi, qui disent : Elle sera profanée et nos yeux verront sa chute.

Mais ils ne savent pas les pensées de Yahwé et ne comprennent pas son intention; car il les a amassés comme les gerbes qu'on va transporter dans l'aire.

Lève-toi et foule(-les), fille de Sion, car je te donnerai des cornes de fer et des sabots d'airain et tu écraseras beaucoup de peuples, et tu voueras leurs biens à Yahwé et leurs richesses au seigneur de toute la terre.

La situation est la suivante : Sion tremble et est pleine d'angoisses parce qu'elle se voit entourée de peuples ennemis qui se réjouissent de sa prochaine chute, mais ces peuples ne savent pas que Yahwé les y a réunis ensemble pour qu'ils soient anéantis par la fille de Sion qui sortira de la ville et se tiendra dans la rase campagne pour les combattre. Elle (= son représentant)

ira même jusqu'à Babel (pour encourager les adversaires de ces ennemis). En pleine campagne, Yahwé la sauvera et lui donnera une victoire décisive qui causera la perte des peuples hostiles.

Comme Michée a vécu au temps d'Ézéchias, l'interprétation de la prophétie n'est pas difficile à deviner. Les ennemis qui se préparent à assiéger Jérusalem sont les Assyriens commandés par Sennachérib. Michée conseille d'abandonner la ville et d'attendre l'armée ennemie de pied ferme en rase campagne, où l'approvisionnement peut être mieux assuré, et d'expédier une ambassade à Babylone, auprès de Mardukbaladan, l'adversaire irréconciliable de Sennachérib, afin de distraire une partie de l'armée assyrienne de ce côté. Avec l'aide de Yahwé, il espère que les Judéens remporteront la victoire qui aura pour conséquence l'unification d'Israël et de Juda sous le sceptre du davidide Ézéchias. Nous savons que ce conseil assez hasardeux n'a pas été suivi, surtout à cause de l'avis d'Isaïe, qui affirmait au contraire que la ville ne sera pas prise, avis que les événements ont parfaitement justifié.

Au sujet de la liaison de IV, 8-13, avec II, 12-13 + IV, 6-7, il est peu de remarques à faire. Aux approches du siège de Jérusalem, non seulement les anciens nationaux du royaume d'Israël, mais aussi un grand nombre de Judéens ont été amenés en captivité ou dispersés dans les pays voisins. Après la destruction totale, mais peu longue de la ville sainte et l'écrasement définitif des envahisseurs dans la bataille en rase campagne, les captifs et les dispersés de tout Israël, Judéens aussi bien qu'Éphraïmites, rejoindront l'armée victorieuse et, précédés par le roi davidique conduit par Yahwé, ils feront leur entrée triomphale dans la ville sacrée, qui sera reconstruite et repeuplée dans l'intervalle. On le voit, l'eschatologie de Michée se borne au rôle futur de Jérusalem comme centre de pèlerinage pour beaucoup de peuples circonvoisins. L'idée messianique en est absolument absente : le roi davidique, qui n'est autre que le monarque actuel, Ézéchias, quoique destiné à gouverner un royaume aussi vaste que celui de Salomon, c'est-à-dire la Syrie entière (V, 2), aura néanmoins à prendre des précautions contre le retour hostile de l'Assyrie

ibidem, 4-5). A tout autre égard, ce roi humain est complètement effacé devant le vrai roi du monde, l'éternel Yahvé.

Il reste à établir le sens exact de מְגִדֵּל עֵדֶר. La comparaison avec l'allocution adressée à la famille davidique וְאַתָּה בֵּית לָחֶם אֶפְרַתָּה (v, 1) met hors de doute qu'il faut y voir un autre nom de la ville de Bethléem, berceau de cette famille. Cela cadre parfaitement avec la donnée de la Genèse, xxxv, 24, d'après laquelle מְגִדֵּל עֵדֶר était situé dans le voisinage immédiat de Bethléem, et, comme cette localité n'est plus mentionnée par aucun autre écrivain biblique, on peut affirmer que le passage en question, assigné par les critiques à P, a été lu et exploité par Michée, car ce prophète n'aurait jamais désigné la race royale par le nom d'une localité inconnue à la tradition judéenne.

Les critiques outranciers cherchent naturellement à repousser l'identification qu'on vient de lire. Leur plus récent représentant, M. Nowack, traduit מְגִדֵּל עֵדֶר comme un nom commun, « tour de troupeaux » (« Herdenthurm »), et y voit l'attribut de Jérusalem en ruine, et comme l'apposito *עֵפֶל*, « citadelle », ne convient pas, il remplace ce mot par « colline » (« Hügel »), signification qui n'existe pas dans Isaïe, xxii, 14, auquel il se réfère et où ce vocable est associé à un autre synonyme, בֶּחֶן. Il rapporte de plus הַמְּשֻׁלָּה הָרִאשׁוֹנָה, « la première royauté », à la royauté préexilienne, bien que, dans ce cas, il eût fallu מְּשֻׁלָּתָהּ, « la royauté ». Puis, comme la phraséologie : « Et toi, Jérusalem... à toi viendra la royauté... royauté de la fille de Jérusalem » est absurde, il modifie לְבֵית יְרוּשָׁלַם en לְבֵית יִשְׂרָאֵל, « (royauté) de la maison d'Israël. Enfin, sous le prétexte singulier que la forme exclamative וְאַתָּה n'est pas usitée dans les chapitres précédents, il assigne le verset 8 à un auteur de l'exil, bien que les formes féminines du verset suivant, ainsi qu'il le reconnaît lui-même, se rapportent évidemment à בֶּחֶן צִיּוֹן, laquelle ne serait cependant pas, M. Nowack nous l'affirme, celle du verset 8, mais d'un passage inconnu de Michée ! Grâce à la perte de cette attache avec ce qui suit, cet infortuné verset reste

suspendu en l'air, puisqu'il n'a rien de commun avec ce qui précède. Et tous ces efforts et toutes ces violences ne sont mis en œuvre que pour échapper à la conclusion que Michée a emprunté un nom de lieu à l'auteur sacerdotal de la Genèse.

C. — v, 1-2.

Ce passage donne lieu à quelques observations. Sous la désignation de **בֵּית-לֶחֶם אֶפְרַתָּה**, le prophète ne peut indiquer la ville de Bethléem au sens matériel ; la phrase suivante : « Tu devais être la plus petite parmi les *milliers* (**אַלְפֵי**) de Juda » n'y convient guère. M. Nowack, qui soutient le sens géographique de « Bethléem » probablement à cause de Matthieu, II, 6, est obligé de ponctuer **אַלְפֵי**, qu'il traduit par « district » (« Gau »), mais **אֶלֹף** peut signifier tout au plus « chef de district, de canton¹ ». Bethléem symbolise donc la race davidique, originaire de cette ville. L'expression **מוֹשֶׁל בִּישְׂרָאֵל** montre bien qu'il s'agit de la royauté unie de Juda et d'Israël, la « première royauté » de IV, 8. Au verset 2, le sujet de **יִחְנֶם**, « il les livrera », sous-entendu **בִּיד אֹיְבֵיהֶם**, « aux mains de leurs ennemis », est Yahwé, et le suffixe pluriel, **ֵם**, se rapporte au peuple, dont l'abandon ne durera que le temps qui sépare les premières douleurs de la femme (IV, 10) jusqu'au moment où elle enfante. La phrase finale, qui, à cause d'une difficulté minime, a fait rejeter le verset 2 comme interpolation (Nowack), s'y rattache très étroitement et est des plus claires si on corrige **עַל** en **עִם** : « Et le reste de ses frères (les frères du roi davidique) retournera avec les enfants d'Israël », c'est-à-dire avec les exilés des dix tribus. Les choses se passeront donc dans l'ordre suivant : Siège, prise et destruction de Jérusalem, ainsi que la fuite de ses habitants, qui s'assembleront dans la campagne autour de leur roi (= douleurs

1. Le verset de Zacharie, IX, 7, que M. Nowack cite en faveur de son interprétation, prouve le contraire, car **אֶלֹף** forme parallélisme avec **וּבֹסִי**, et il faut suppléer **עִיר** ou **בֵּית** aux deux noms en même temps, à moins que le premier ne doive être vocalisé **אַלְף**, lieu voisin de Jérusalem (Josué, XVIII, 28).

de la fille de Sion), combat victorieux de l'armée judéenne et anéantissement de l'armée envahissante, retour du roi à la tête d'une multitude composée de Judéens et d'Éphraïmites rapatriés (= enfantement), rétablissement du royaume davidique dans ses anciennes frontières, gouvernement pacifique et mesures prises pour dompter l'Assyrie, afin de l'empêcher de faire une nouvelle irruption en Syrie (v, 3-5),

Ainsi, l'étroite connexion entre iv, 8-13 et v, 1-5, et notamment le parallélisme de iv, 8 avec v, 1, ne feront doute pour personne. Si cependant l'exégèse moderne les a méconnus l'un et l'autre, c'est qu'elle était désireuse de se débarrasser de la référence à un passage de P dans la Genèse. M. Nowack assigne donc iv, 8, à Michée en l'interprétant à sa façon, et v, 1-5, un peu dubitativement il est vrai, à un auteur postérieur. Puis, par la raison fallacieuse que les Septante portent, pour **וְאֵת בֵּית לַחְם אֶפְרַתָּה**, καὶ τὸ Βηθλέεμ οἶκος Ἐφράθα, il rejette tout à fait le mot **בֵּית-לַחְם** et traduit : « Et toi Beth Éphrath » (« und du Beth Ephrath »). Quant à Genèse, xxxv, 19, et xlviii, 7, il déclare comme chose certaine que le nom **אֶפְרַת** est dû dans ces deux passages à des fausses gloses d'un lecteur qui n'a pas réfléchi que, à côté de cette Éphrath, il y en avait une autre située plus au nord, sur le territoire de Benjamin¹ (« nur von hieraus erklären sich auch jene falschen Glosen eines Lesers Gen. xxxv, 19. xlviii, 7, der nicht bedachte dass es neben diesem Ephrath noch ein andres nördlicher gelegenes in Benjamin gab »). Notre verset subit d'ailleurs une autre mutilation, celle du premier **לְהִיחַ**, qui cloche quand on prend **בֵּית לַחְם אֶפְרַתָּה** dans le sens étroit et mesquin de nom de lieu, comme si toute la gloire de la race davidique dépendait de cette bourgade d'où le hasard l'a fait sortir.

En résumé, pour sauver son système, l'école critique admet dans la Genèse deux interpolations idiotes, rejette sans aucune raison intrinsèque deux mots de Michée, v, 1, et sépare, malgré quelques scrupules, ce verset du passage équivalent iv, 8; n'est-ce pas abuser de l'hypothèse? Ceux qui respectent les

1. L'inexactitude de cette interprétation est prouvée dans mon commentaire.

textes et préfèrent le simple bon sens aux spéculations bourrées de psychologie reconnaîtront que l'apposition **בית להם**, aussi régulièrement formée que la désignation fréquente **בית-לחם יהודה**, est empruntée au même passage qui lui a fourni plus haut le nom de **מגדל עדר**, savoir Genèse, xxxv, 19-24, dont l'école critique attribue l'origine à l'auteur sacerdotal.

D. — v, 4-5 et 9-13.

La liaison de ces versets avec le passage précédent est généralement reconnue. Nous venons d'exposer pourquoi la critique dissolvante l'assigne à un auteur différent de Michée, tandis que le contraire est prouvé. Toutefois, M. Nowack incline à y voir une interpolation plus récente; le pourquoi n'est pas bien évident. Quelques remarques sont pourtant nécessaires. La phrase **והיה זה שלום** ne saurait signifier : « Et de cette manière sera la paix » (« und solcher Art wird der Friede sein »); il faudrait pour cela **וזה יהיה (דבר) השלום** (ou **וזה יהיה (דבר) השלום**, mais : « Et il y aura alors la paix de la part d'Assur » (**מאשור** pour **אשור**). La phrase suivante commence par **כי** : « Lorsqu'il (Assur) viendra dans notre pays et foulera notre sol (**באדמתנו**) pour **ארמנתינו** (Septante), alors nous (le peuple et le roi) lui opposerons, etc. » Le verset suivant dit : « Et ils dompteront le pays d'Assur par l'épée et le pays de Nemrod par le javelot (**בפחחיה** pour **בפחחיה**), et ils sauveront (**והצילו** pour **והציל**, savoir le peuple) d'Assur lorsqu'il viendra (= lorsqu'il voudra venir) dans notre pays et lorsqu'il foulera (= voudra fouler) notre territoire. **ארץ אשור**, parallèle à **ארץ נמרוד**, ne peut être que la Babylonie, circonstance qui a obligé les critiques à attribuer au yahwéiste la donnée de la Genèse, x, 8-12, mais cette allusion même met hors de doute que notre passage date de l'époque assyrienne. A l'époque babylonienne, l'Assyrie a été complètement rayée de la liste des royaumes, et le même sort atteignit la Babylonie sous le régime des Achéménides. Le fait que les écrivains postérieurs entendent par-

1. Sur l'erreur de la traduction de la phrase **בן הארץ ההיא יצא אשור** (Genèse, x, 11) par : « De ce pays, il (Nemrod) sortit vers l'Assyrie », voyez *Recherches bibliques*, I, page 170.

fois, sous la dénomination de **אֲשׁוּר**, soit la Babylonie (Lamentations, v, 6), soit la Perse (Esdras, vi, 22), n'invalide donc en aucune façon l'antiquité de notre passage (contre Nowack). La mention de la Babylonie dans ce passage s'explique par cette raison qu'au temps de Sennachérib, la Babylonie était la seule rivale sérieuse de l'Assyrie, et il y avait à craindre que ces deux puissances ne fissent cause commune contre le royaume davidique restitué. En ce qui concerne l'attribution de la Genèse, x, 8-12, au yahwéiste plutôt qu'à P, nous y croirons quand on nous prouvera que ce dernier auteur avait une autre légende sur le royaume de Nemrod.

Dans les versets 9-13, il est question entre autres de la destruction des objets du culte idolâtrique, images sculptées (**פסילים**), stèles votives (**מצבות**), figures de fortunes (? **אֲשֵׁרִים**), images (**עֲצָבִים**; **עֲצָבִיךָ** pour **עֲרִיךְ**) et en général des œuvres de la main de l'homme. Nous sommes heureux de nous rencontrer ici avec M. Nowack, qui fait remonter la haine des **מצבות** à Michée, tandis que Wellhausen et d'autres critiques affirmaient que les **אֲשֵׁרִים** et les **מַסֶּסֶבֹּת** n'étaient pas défendus avant le Deutéronome; dans tous les cas, on peut déjà considérer comme certain que le culte des veaux d'or dans le royaume d'Éphraïm était un objet d'abomination pour notre prophète, et qu'à plus forte raison l'idée de représenter Yahvé par un symbole matériel ne lui est jamais venue à l'esprit.

E. — VI, 1-8.

Les exégètes modernes ont cherché dans ce passage l'idée bien singulière qu'Israël était très ignorant en fait de culte; les remarques suivantes en établiront le vrai sens. Le premier verset annonce au peuple l'ordre donné par Yahvé au prophète d'inviter les montagnes et les collines à assister au procès intenté (**קָרָא לְרִיב** pour **קָרָא לְרִיב**) par la Divinité contre Israël. Au verset 2, le prophète annonce cet ordre aux montagnes en précisant la forme dialogique du procès. Le reste fournit le dialogue qui consiste : 1° en une question de la part de Dieu; 2° en une réponse du peuple représenté par le prophète; 3° en

une réplique de la part de Dieu également par la bouche du prophète. Voici la traduction du passage :

Le prophète au peuple.

Écoutez donc ce que Yahwé dit :
 Invite à la discussion les montagnes
 Et que les collines écoutent ta voix.

Le prophète s'adressant aux montagnes.

Écoutez, ô montagnes, la controverse de Yahwé,
 Prêtez l'oreille¹, bases de la terre,
 Car Yahwé a une discussion avec son peuple
 Et une controverse² avec Israël.

Yahwé.

Mon peuple, quel (mal) t'ai-je fait,
 Et en quoi t'ai-je accablé ? Accuse-moi.
 Je t'ai fait sortir du pays d'Égypte,
 Je t'ai délivré de la maison d'esclaves,
 Et j'ai expédié devant toi Moïse, Aaron et Marie.
 Mon peuple, rappelle-toi ce qu'avait comploté Balac, roi de Moab,
 Et ce que Balaam, fils de Beor, lui a répondu ;
 Rappelle-toi ce qui s'est passé depuis Sittim jusqu'à Galgal,
 Afin que (tu aies pleine) connaissance des justices de Yahwé.

Le peuple.

Avec quoi dois-je me présenter devant Yahwé ?
 Quel acte d'humilité dois-je faire au Dieu d'en haut ?
 Dois-je me présenter à lui avec des holocaustes,
 Avec des veaux âgés d'un an ?
 Yahwé agréera-t-il des milliers de bœufs,
 Des myriades de ruisseaux d'huile ?
 Dois-je donner mon premier-né pour mon délit,
 Le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme ?

Yahwé.

On t'a dit, ô homme, ce qui est bon
 Et ce que Yahwé demande de toi :
 Il ne te demande que de pratiquer la justice, d'aimer la vertu
 Et de marcher modestement avec ton Dieu.

Le contenu se passe de commentaire dès qu'on envisage ce dialogue comme un morceau compact formant suite à la dernière partie du chapitre précédent. Le peuple est adonné aux

1. Lire והאזינו au lieu de והאתנים (Wellhausen).

2. L'hébreu emploie une forme verbale, יתוכח.

superstitions de la magie, il adore les images fabriquées, érige des masseboth et plante des ašêrîm. Yahwé, se voyant délaissé par son peuple, veut s'entretenir avec celui-ci en présence de témoins imposants (les montagnes). Les témoins accourus, Yahwé invite le peuple à expliquer la cause de son indifférence à son égard et à lui dire en toute liberté s'il lui a jamais fait de mal, s'il l'a lassé par de trop fortes exigences ou s'il ne lui a pas toujours prodigué une extrême sollicitude. Le peuple, ne trouvant rien pour atténuer ce reproche et venu à résipiscence, demande comment il pourrait gagner de nouveau la sympathie de Yahwé et se montre prêt à offrir dans ce but d'innombrables sacrifices parmi les meilleurs et les plus chers, fût-ce même les premiers-nés parmi ses enfants. Alors Yahwé réconcilié lui répond qu'il n'a pas de nouvelle condition à poser, car depuis longtemps déjà il a dit à l'homme que tout ce qu'il exige de lui est la pratique de la justice, l'amour de la vertu et le respect envers Dieu. Au contraire, quand on sépare ce passage du chapitre v comme le veulent les critiques, la mise en scène et le dialogue lui-même perdent toute consistance. M. Nowack qualifie bien notre passage : Discussion de Yahwé avec Israël ingrat, qui cherche vainement à se défendre par cet argument qu'il ne sait pas ce que Yahwé exige de lui. Il a depuis longtemps dit ce qu'il désire (« Jahves Rechtsstreit gegen das undankbare Israel, das sich vergeblich damit zu vertheidigen sucht, dass es nicht wisse was Jahve fordert. Es ist den Menschen längst gesagt, was er begehrt »). Mais il faudrait au moins dire en quoi consiste cette ingratitude, car aucun lecteur n'est en état de le deviner ; la phrase, on le voit, plane en l'air et se voile d'un mystère impénétrable. Et cette prétention d'ignorer ce que Yahwé demande n'est-elle pas ridicule de la part d'un peuple dont Yahwé est le Dieu national depuis la sortie d'Égypte, et n'est-elle pas, en outre, démentie par la réponse que ce qu'il exige a été déjà annoncé aux hommes ? En un mot, toute cette conversation devient pâle et insipide quand on en attribue l'origine à tout autre auteur qu'au prophète Michée. Je crois que c'est une affaire jugée.

Aucun obstacle ne nous empêche plus de relever les références visées par le prophète. Considérons-les une à une :

1) L'expression **כרה מבית עבדים** est particulière au Deutéronome, vii, 8; xiii, 6; Michée a donc connu ce livre. Notons que, même en admettant avec M. Nowack que ce passage appartienne à un autre prophète du temps de Manassé, on aura la preuve que le Deutéronome était alors très répandu et admis dans le cercle prophétique comme dans le cercle sacerdotal, et par conséquent qu'il n'était plus nouveau au temps de Josias comme son école le prétend avec une assurance vraiment déroutante.

2) Michée nous apprend incidemment que les veaux destinés à être offerts en holocauste devaient être âgés d'un an (**בעגלים בני שנה**) : or, cette condition, dont il n'y a pas la moindre trace dans Ézéchiél ni dans les documents du Pentateuque assignés à l ou à E, simples ou compilés par le rédacteur, est uniquement et formellement stipulée par P (Lévitique, ix, 3). La preuve est mathématique : au temps d'Ézéchiél, ou, pour le moins, de Manassé, la prescription du code sacerdotal faisait partie intégrante des rites sacrificatoires du temple de Jérusalem ; c'est dire que le code en question est dans tous les cas antérieur au Deutéronome. Notons pour mémoire que M. Nowack passe à côté sans se heurter à cette grave difficulté. Il écrit : Offrir des veaux d'un an était une pratique particulièrement remarquable, ces animaux étant déjà avant cela aptes au sacrifice (« Jährige Kälber als Brandopfer zu bringen war eine besondere Leistung, da diese Thiere ja schon viel früher opferfähig waren »). A ce compte, un veau de trois ans aurait été encore plus précieux (Genèse, xv, 9) ; en réalité il s'agit d'un holocauste apporté selon le rite ordonné par Yahwé lui-même, lequel repousserait avec indignation tout holocauste apporté dans d'autres conditions, quand même il serait matériellement meilleur et plus cher.

3) La réponse : **הגיד לך אדם מה טוב ומה יחיה דורש** atteste incontestablement l'existence d'un recueil contenant les ordres de Yahwé, recueil consacré comme l'expression de la volonté de Dieu et connu de tous les individus de la nation (= à homme !). Les prédications orales des prophètes

n'étaient accessibles qu'à un petit nombre d'auditeurs, et cela seulement dans la capitale ; les autres villes du royaume, dans les cas rares où elles en auraient entendu parler, n'en connaissaient pas un seul mot d'une manière authentique, si ce n'est sous une forme modifiée ou altérée au gré des partis et en raison des distances. Ce code rédigé et généralement connu est tout simplement le même dont notre prophète a tiré la référence examinée au numéro 1, savoir le Deutéronome. La comparaison suivante rend tangible le décalque presque littéral :

ועתה ישראל	הגיד לך אדם —
מה יהיה אליהך שאל מעמך כי אם —	ומה יהיה דורש ממך כי אם —
ללכת בכל דרכיו	והצנע לכת עם אלהיך

Quant aux mots que nous venons de réserver, ils reproduisent ou résument les versets 13 et 18-19 du même passage :

— לטוב לך	— מה טוב
— עשה משפט יתום ואלמנה	— עשות משפט
ואהב גר לתת לו לחם ושמלה	ואהבת חסד
ואהבתם את הגר	

Voilà un extrait qui défie les dénégations les plus obstinées ; Michée II, s'il est réel, contemporain du roi Manassé, exploite à fond un passage du Deutéronome qui a pour lui une autorité divine et obligatoire pour chaque individu de sa nation, autorité qui suppose une longue existence comme livre populaire. Mais ce qui lui donne une valeur hors ligne, c'est que le hasard, ce dieu aveugle vers lequel les critiques se réfugient si souvent, a cette fois faussé compagnie à ses fidèles adorateurs. En effet, le passage exploité par notre auteur se trouve dans le x^e chapitre du Deutéronome et fait par conséquent partie de la section introductoire de ce code, qui, sous la désignation de *diascévase deutéronomique*, tout en accordant que l'élaboration en a commencé avant l'exil, est placée par les critiques dans la première moitié de la captivité, après 570, tandis qu'en vérité elle était déjà jointe au Deutéronome avant 650 et jouissait de la même autorité canonique que le reste du livre. L'écroulement du système concernant le Deutéronome est complet, il n'en

reste que des assertions imprudentes fondées sur une psychologie décevante et des sentiments personnels; celui qui est relatif au code sacerdotal n'est certainement pas plus solide.

Amos.

Amos, un simple berger de la ville judéenne de Theqoa, au sud d'Hébron, exerça la prophétie dans le royaume d'Éphraïm vers 740, sous le règne prospère de Jéroboam II qui, aidé par les Assyriens, avait réussi à repousser les Araméens de Damas. Durant les deux règnes précédents, les Damascéniens, presque toujours victorieux, faisaient de fréquentes invasions dans le royaume d'Israël, qu'ils réduisaient à toute extrémité par des actes d'une cruauté révoltante. Le prophète, mécontent de l'état religieux et moral des royaumes d'Israël et de Juda, voit dans le progrès incessant des Assyriens le châtement mérité de leur iniquité, et prédit la destruction prochaine de toutes les petites royautes qui se partageaient alors la Syrie et qu'il énumère dans l'ordre suivant : Damas (3-5), Philistée (6-8), Tyr, c'est-à-dire la Phénicie (9-10), Idumée (11-12), Ammon (13-15), Moab (II, 1-3), Juda (4-5), Israël (6-16). Aux Damascéniens il reproche d'avoir cruellement torturé les habitants du Galaad; aux Philistins et aux Phéniciens d'avoir livré aux Iduméens des groupes d'émigrants hébreux pacifiques (גִּלְוָה שְׁלָמָה¹) qui s'étaient réfugiés dans leur pays; aux Iduméens de garder toujours une rancune meurtrière contre leur frère Israël, sans se laisser émouvoir par la pitié; aux Ammonites d'avoir ouvert le ventre aux femmes enceintes de Galaad; aux Moabites d'avoir fait calciner les ossements du roi d'Édom. Arrivé aux pays hébreux, ses plaintes changent de nature. A Juda il reproche d'être dégoûté de l'enseignement de Yahvé, de ne point observer ses prescriptions et de suivre les faux errements de ses pères; à Israël la vénalité de la justice, l'oppression des pauvres, la prostitution éhontée, l'orgie des temples, en somme, des crimes qui rentrent dans l'accusation lancée en termes généraux contre l'état judéen.

Cette liste, ainsi que je viens de l'indiquer, contient la tota-

1. Cf. שְׁלָמִים (Genèse, xxxiv, 21).

lité des royaumes syriens qui avaient encore conservé leur indépendance au temps d'Amos; celui-ci n'avait pas besoin d'une perspicacité excessive pour prévoir que la grande puissance assyrienne, qui depuis longtemps considérait la Syrie comme une simple étape pour s'emparer de l'Égypte, ne laisserait sur sa route aucun État indépendant capable de lui couper la retraite en cas d'échec sur les rives du Nil. Mais ce que le simple berger de Thekoa a si clairement écrit est pour les critiques outranciers enveloppé de brume. Avec une fatuité à laquelle ils nous ont malheureusement trop souvent accoutumés, ils retranchent comme interpolations postérieures, partant frauduleuses, les énonciations contre Édom (11-12) et Juda (11, 4-5). Pour Édom, ils objectent que ce peuple était soumis à la Judée au temps du prophète, mais ils perdent de vue que les méfaits reprochés aux peuples non hébraïques se rapportaient à une ou deux générations plus tôt. Or, il est facile de deviner qu'après la grande défaite infligée par Joas d'Israël à Amazias de Juda (II Rois, xiv, 11-14), les Iduméens qui avaient été quelque temps auparavant vaincus par Amazias n'ont certainement pas manqué de se venger cruellement et de causer de terribles dévastations dans les districts limitrophes de la Judée. Du reste, la soumission des Iduméens par les rois de Juda a toujours été plus nominale qu'effective, et bien des soulèvements accompagnés de vengeances cruelles n'ont pas été enregistrés dans le livre des Rois; l'expression caractéristique **על חרבך תחיה** au sujet d'Ésaü dans la Genèse, xxvii, 40, montre bien que, déjà au temps de Salomon, les Judéens avaient fait de longues expériences à cet égard (contre Nowack). Il y a plus, l'insistance avec laquelle notre prophète accuse les Philistins et les Phéniciens d'avoir livré de nombreux réfugiés hébreux aux mains des Iduméens, non pour être vendus, mais pour être massacrés par ces derniers (**הסנר**, non **נחן** ou **מכר**), ne laisse pas une ombre de doute sur l'authenticité du passage et le bien fondé de l'accusation. Le lecteur comprendra maintenant l'insignifiance de l'autre objection des critiques, savoir que les villes de Têman et Boșra nommées ici ne sont mentionnées qu'à partir de l'exil (Wellhausen).

M. Nowack avoue lui-même que le verset Genèse, xxxvi, 33, rend cette affirmation douteuse, disons franchement « inexacte », puisque l'unité de ce chapitre avec le chapitre précédent a été prouvée dans mes *Recherches bibliques*. Ensuite, il est absurde de soutenir qu'une ville est nécessairement contemporaine de l'auteur qui la cite pour la première fois ; à ce compte, Tyr ne serait pas antérieure au règne de Salomon, tandis qu'en réalité elle était déjà une ville très importante au moins cinq ou six siècles auparavant (Lettres d'El-Amarna).

L'authenticité de la mention de Juda est également de la dernière évidence. Après la destruction de tous les royaumes environnants, la préservation du royaume judéen n'était imaginable pour notre prophète que par une intervention éclatante de Yahwé, comme cela eut lieu plus tard sous le pieux Ézéchias, mais l'état religieux de la Judée sous Ozias n'était pas en droit de réclamer un pareil miracle (vi, 1-5 ; Osée, iv, 13 ; v, 10, 12-14 ; Isaïe, vi, 1-13). Cette mention fait donc partie d'un ensemble organique : on devrait supposer une lacune si par hasard elle ne s'y trouvait pas.

La vraie cause qui a déterminé les critiques à rejeter ces deux passages, cause secrète qu'ils se gardent bien de confier au lecteur, est que les passages en question détruisent de fond en comble le système que, depuis une trentaine d'années, ils cherchent à faire prévaloir dans l'histoire littéraire de la Bible.

Il est évident que la peinture de la rage fratricide des Iduméens et de leur rancune invétérée et sans pitié a pour modèle la haine d'Ésaü contre son frère Jacob, racontée dans la Genèse, xxvii, 41 ; l'expression רדפו בחרב אחיו contient de plus cette pointe qu'Édom abuse de la bénédiction, על הרבך חחה (*ibidem*, 40), pour poursuivre Israël à coups d'épée (רדפו בחרב אחיו). Cette allusion peut être admise par les critiques, car ils placent le yahwéiste en 850, environ quatre-vingt-dix ans avant Amos ; ce qui ne leur va pas, c'est la mention de בצרה et de תימן, villes qui ne figurent que dans la Genèse, xxxvi, 33 et 34, et qui font partie du document élohiste ou P (Dillmann, Wellhausen, Strack). Ils sont donc obligés de s'en débarrasser à tout prix ; mais pour ceux qui ne

sont pas inféodés au parti pris, la fragilité du système éclate au grand jour.

La condamnation de la réprimande à l'adresse de Juda est bien autrement inéluctable pour le système des critiques modernes. Le prétexte qu'ils présentent est trop futile pour être pris au sérieux ; j'en ai parlé plus haut. Voici les objections que j'emprunte au commentaire de Nowack :

1) « Le fait que le mépris de la Thora de Yahwé ne convient pas à la formule introductoire, car ce n'est pas un péché unique se laissant relever de trois ou quatre. » Mais on oublie, d'une part, que le rejet de la Thora est pour Juda la source de tous les péchés, de l'autre, que le même cas se présente en ce qui concerne le passage relatif à Israël, qui contient une grande quantité d'actes réprouvés.

2) « Il est surprenant que Juda soit traité aussi brièvement que les États païens, bien qu'il se trouve dans la même relation avec Yahwé qu'Israël. » Cette dernière considération est inexacte. Les rites idolâtriques étaient alors moins généraux en Juda qu'en Éphraïm ; puis, tout en parlant d'Israël, le prophète s'adresse en même temps à Juda lorsqu'il s'agit de délits communs avec le peuple frère.

3) « Les versets 4-5 affaiblissent l'effet produit par cette circonstance que la tempête finit par assaillir Israël après avoir ragé contre les peuples voisins. » Mais Israël n'est pas exclusivement visé par le prophète, et très souvent le nom de Sion ou de Juda est formellement cité.

4) « Les péchés de Juda sont décrits dans des termes qui se retrouvent plus tard. » C'est des plus naturels, les péchés n'étant que la transgression de la Loi.

5) כזבים = הבלים comme désignation des idoles équivalant à תהו, qui figure déjà dans II Samuel, xii, 21, et n'est nullement un vocable moderne.

6) Enfin, l'absence de la conclusion אמר יהוה qui s'observe aussi dans le passage concernant l'Idumée, est insignifiante en elle-même et peut être due au hasard.

En vérité, ce passage était condamné d'avance à disparaître parce qu'il a le tort de porter מאסם תורת יהוה והקיו לא שמרו.

expression qui, rapprochée de celle d'Osée, VIII, 12, אֲכַחֵב לִי (probablement חֲקִי) רְבוּ חֻרְתֵּי כְמוֹ זֶר נַחֲשָׁבוּ, atteste qu'au temps d'Amos il existait une ancienne חֻרְה écrite, renfermant des חֲקִים, c'est-à-dire des ordonnances rituelles et sacrificiaires du genre du Deutéronome et du code sacerdotal. Nous n'avons pas à faire un choix entre les deux, mais il est certain que l'un ou l'autre, probablement tous les deux, étaient rédigés et avaient cours dans les royaumes hébreux bien avant la date qui leur a été respectivement fixée par la critique moderne.

B. — IV, 4-5.

Ce passage est d'une haute importance pour notre étude comparée, et tous les artifices des critiques ne parviendront pas à en troubler la clarté. Le prophète, s'adressant aux pèlerins, dit ironiquement : « Allez à Béthel, commettez des crimes à Galgal, commettez-en beaucoup, mais apportez le matin vos sacrifices, après trois jours vos dîmes; faites griller (וְקָטְרוּ) pour (וְקָטַר) de dessus des gâteaux levés (מַחֲמֵץ = מַעַל חֶלֶח) l'offrande de grâce (חֻרְה), puis criez et faites entendre des vœux, puisque vous aimez (à faire) ainsi, ô maison d'Israël! » L'ironie atteint d'abord l'union monstrueuse de la corruption morale avec la piété rituelle la plus zélée; ensuite elle fournit un exemple de la réforme introduite dans le rituel sacrificiaire à Béthel, et qui consiste à apporter l'offrande de grâce sur des gâteaux de pâte levée, tandis que l'ancien rituel ne permettait pour cet usage que des gâteaux azymes (Lévitique, VII, 12). Wellhausen reconnaît lui-même qu'il y avait là une mode nouvelle et raffinée de pratique sacrificatoire (« neue und feine Mode der Opferpraxis »), mais cette mode nouvelle était en contradiction avec la mode ancienne du code sacerdotal. Chose curieuse, ce n'est qu'à l'aide de cette donnée d'Amos que nous pouvons corriger le verset Lévitique, VII, 13, qui, dans le texte massorétique et des Septante, semble dire le contraire du précédent et recommander l'usage de gâteaux levés. Il est évident qu'avant יִקְרִיב il y avait primitivement la négation לֹא; ce verset défend donc de contrevenir à l'ordre

donné au verset 12. La mention des נדבות immédiatement après corrobore notre rapprochement, puisque dans le passage précité du Lévitique les ordonnances relatives aux נדבות suivent de près celle de la חודה, et le prophète a simplement énoncé ces diverses offrandes dans l'ordre consacré par le code autorisé.

C. — IV, 1.

Au sujet de ce verset nous assistons à un des efforts les plus singuliers que la critique ahurie est obligée de faire pour sauver son système démenti par l'évidence. Le holà est provoqué par ces mots si clairs הפכתי בכם כמהפכת אלהים את כדם ואת עמרה, littéralement : « J'ai fait parmi vous un bouleversement pareil au bouleversement d'Élohim relatif à Sodome et à Gomorrhe », c'est-à-dire : « Je vous ai totalement ruinés comme Élohim avait jadis totalement ruiné Sodome et Gomorrhe. » On devine que la mention de אלהים au lieu de יהוה montre que notre prophète fait allusion à la Genèse, XIX, 29, qui résume la destruction de la Pentapole en employant deux fois le nom אלהים, récit dont la paternité est assignée par la critique à l'auteur sacerdotal ou P. Et cela est d'autant plus certain qu'Amos ne se servant d'ordinaire que du nom de יהוה indique aussi clairement que possible qu'il a emprunté sa donnée à une source écrite où le mot אלהים figurait par hasard. Le seul moyen qui restait encore aux critiques de se débarrasser de ce témoignage gênant, en le déclarant comme interpolé, n'a pu être mis en œuvre cette fois à cause de la formule נאם יהוה qui, sans ou avec ולא שבתם עדי, clôt toute la série des périodes de ce chapitre (3, 5, 6, 8, 10). Devant un cas aussi embarrassant, les critiques recourent à une conjecture bien étrange. Écoutons M. Nowack : « אלהים est ici dans la bouche de Yahvé comme dans celle du prophète qui ne le nomme jamais ainsi, très surprenant. Wellhausen suppose à cause de cela qu'on est ici en présence d'une vieille locution non spécialement israélite (?), de même que la narration de la Genèse, XVIII-XIX, n'est pas israélite dans ses traits fondamentaux et ne se relie que faiblement à l'histoire d'Abraham (« auch אלהים ist

hier im Munde Jahves wie des Propheten, der Gott sonst nie so nennt, auffallend. Wellhausen vermuthet daher, dass hier eine alte und nicht spezifisch israelitische (?) Redensart vorliegt, wie denn auch die Erzählung Gen. 18. 19 in ihren Grundzügen nicht israelitisch und nur lose mit der Geschichte Abrahams verbunden sei »). La défaite est d'autant plus amusante que la conjecture d'ailleurs absolument gratuite de l'origine non primitivement israélite des deux chapitres en question ne concerne que la narration yahwéiste, tandis que le verset de la Genèse XIX, 29, est selon lui interpolé par le dernier rédacteur après le temps d'Esdras. Un système qui préfère les subterfuges les plus bizarres aux explications du bon sens est moralement et scientifiquement jugé.

D. — v, 18-25.

Le sens de ce passage remarquable, qui donne une idée topique de la manière dont les prophètes envisagent les pratiques cultuelles de la religion, a été foncièrement méconnu par les commentateurs modernes dont M. Nowack accepte l'interprétation. Selon eux, Amos lance son « malheur » (Wehe) en premier lieu contre ceux qui désirent voir arriver le jour de Yahvé dans l'espérance que, comme Israélites, il ne peut que leur apporter le salut. J'ose dire que ces Israélites-là sont le produit de la plus pure fantaisie. Bien longtemps avant les prophètes d'Israël, les psalmistes babyloniens, parfaitement conscients de la fallacité humaine, au lieu de désirer d'être jugés par les dieux, recouraient à leur indulgence, Le cri déchirant : « Ne traduis pas en justice ton serviteur, car aucun être vivant n'est innocent devant toi » (Psaumes, CXLIII, 2) a déjà fait palpiter le cœur du Phénicien et du Sepharwite quand, en désespoir de cause, ils immolaient leurs enfants en expiation de leurs péchés connus ou inconnus. Le yahwéisme d'Israël a le mérite d'avoir déclaré abominable impiété cette piété cruelle et abusive, tout en conservant à la conscience de l'homme un sentiment profond de ses faiblesses. Les critiques ont été égarés par quelques rares passages dont les auteurs affirment leur justice ou leur piété, mais cette justice et cette piété sont toujours rela-

tives, c'est-à-dire comparées à l'injustice et à l'impiété des méchants. La doctrine du yahwéiste qui fait expier à la postérité les crimes des ancêtres aurait d'ailleurs suffi à intimider les plus empressés à souhaiter une prochaine reddition des comptes. La vraie interprétation de notre passage est tout autre quand on rapproche le passage analogue d'Isaïe, v, 18-19, qui dit :

Malheur à ceux qui tirent le péché (comme) avec les cordes (destinées à attacher) le bœuf,
 Et le délit (comme) avec les grosses cordes (destinées à attacher) le chariot;
 Qui disent : Que Dieu hâte, accélère son œuvre, afin que nous la voyions;
 Que le projet du Saint d'Israël vienne vite, afin que nous le connaissions!

L'œuvre, le projet de Yahwé est le nouvel ordre de choses que, selon la prédication du prophète, il doit rétablir au jour du jugement dont les impies se moquent, ne croyant pas qu'il arrive jamais. Leur désir de le voir venir est une amère ironie et un défi lancé au prophète. Amos, comme Isaïe, leur fait donc savoir que ce jour-là sera sombre et désastreux pour eux. Le verset 20 constitue visiblement la fin du verset 18, pourvue d'une légère variante au début. Au passage suivant (21-27), le prophète relève le peu de valeur que les sacrifices ont aux yeux de Yahwé, qui leur prête la pratique de la vertu et leur annonce le prochain châtement. Voici la traduction intégrale du passage :

18. Malheur à ceux qui désirent le jour de Yahwé!
 Pourquoi le réclamez-vous? Il (var. Le jour de Yahwé) est ténébreux et non lumière,
20. Il est sombre, privé de (toute) lueur.
19. (On y est) pareil à celui qui, ayant fui devant un lion, est rencontré par un ours,
 Et qui, entrant dans la maison en appuyant la main au mur, est mordu par un serpent.
21. Je hais, j'abhorre vos sacrifices de fêtes,
 Je n'aspire pas l'odeur des offrandes de vos réunions.
 Car si vous m'apportez (vos) holocaustes et vos oblations, je ne les agréerai pas.

- Et je ne regarde pas vos gras béliers offerts en sacrifices de paix;
 (Je te dis) : Retire de moi la multitude de tes cantiques,
 Et quant à la mélodie de tes nébels, je ne l'entendrai pas;
 24. Mais que la justice coule comme l'eau
 Et la vertu comme un ruisseau permanent.
 25. M'avez-vous apporté offrandes et oblations dans le désert
 Pendant quarante ans ? ô maison d'Israël !
 26. Donc, vous emporterez votre roi Sikkut, votre dieu astral Kiyûn,
 (ainsi que)
 Vos autres idoles que vous vous êtes fabriquées,
 27. Et je vous exilerai au delà de Damas.
 Ainsi dit celui qui se nomme Yahwé, dieu des armées¹

Avant tout quelques remarques exégétiques. Le verset 21 est traduit par M. Nowack : « Je hais, je dédaigne vos fêtes et ne veux pas aspirer vos jours fériés » (« Ich hasse, ver-mähe eure Feste und mag nicht eure Feiertage riechen »), mais un jour férié n'a rien à voir avec l'aspiration. Par חגים et עצרות il faut nécessairement entendre ici les sacrifices qu'on offre pendant les fêtes et à leur clôture (cf. Psaumes, cxviii, 27) ; הריח ב ne signifie jamais « prendre plaisir à quelque chose (wohlgefallen an Etwas haben) » ; le mot והריחו (Isaïe, xi, 3) doit être corrigé en והקריחו, « et sa manière de réprimander » ; cela est prouvé d'abord par l'insipidité d'une expression telle que : « avoir plaisir à la crainte de Dieu », puis par le verbe יכיה de la fin du verset qui explique précisément cet infinitif. La forme suffixée du second terme ומנחותיכם (22) rend indispensable la même forme pour le premier terme : עולותיכם au lieu de עולות ; la supposition d'une lacune après ce mot (Wellhausen, Nowack) ne fait pas disparaître l'incohérence. שלם ne signifie pas « remerciement, grâce » (*Dank*, Nowack), mais est le singulier de שלמים, « sacrifices de reconnaissance, sacrifices pacifiques ». Au lieu de ויגל (24), « qu'il roule », il faut lire וייל, « qu'il coule », verbe qui qualifie bien « l'eau » (מים) et le « ruisseau permanent » (נחל איתן) ; pour désigner le courant rapide et tumultueux du torrent, il faudrait וישטף.

Quant à l'état religieux du royaume d'Israël, il ressort très

clairement des détails fournis par le verset 26 que la critique outrancière met en doute tout gratuitement et dans le but ostensible de faire des Éphraïmites des monothéistes rigoureux d'après un yahwéisme différent de celui du Deutéronome et du Lévitique. Non seulement ils sont incapables d'expliquer comment un interpolateur postérieur aurait cherché à créer pour sa supercherie des divinités inconnues partout ailleurs au lieu des dieux ordinaires, Ba'al et Astoret, qui étaient officiellement adorés dans les deux royaumes palestiniens; ils sont encore obligés de supposer que l'interpolateur a substitué sa fraude à une phrase authentique du prophète, puisque les mots suivants sont trop courts pour se relier au passage précédent (Nowack). On est stupéfié d'avoir à relever des agissements aussi arbitraires de la part de savants éminents et on doit y voir tout autre chose que le dernier résultat de la science.

Passons à notre enquête de législation comparative. Notre passage nous fournit des points dignes d'attention.

1° Le verset 21 connaît les sacrifices qui sont offerts aussi bien durant la fête qu'au jour de sa clôture : les uns sont les חגים, les autres les עֲצֵרוֹת. Il n'y a rien à remarquer au sujet des premiers, puisqu'il en est déjà question dans le livre de l'Alliance qui date au moins de 850; le cas des seconds n'est plus le même. Comme désignation de la fête de clôture, le mot עֲצֵרוֹת, si l'on fait abstraction de Néhémie, VIII, 15, et II Chroniques, VII, 9, à cause de leur date récente, figure dans le Deutéronome, XVI, 8, et les Nombres, XXIX, 35, mais ce qui est autrement remarquable, c'est que ces deux passages traitent de la fête seule sans la moindre allusion à un sacrifice qui lui soit particulier. Le seul passage de la Bible qui ordonne ce sacrifice et sous le nom même de עֲצֵרוֹת est consigné dans le Lévitique, XIII, 36, et comme cette signification serait restée inintelligible aux auditeurs du prophète si elle n'avait été connue et répandue par un code rédigé, et étant donné que le livre d'Alliance ne codifie rien non plus à cet égard, il semble prouvé que la source unique est bien le Lévitique et nullement une coutume traditionnelle propre à la classe sacerdotale seule.

2° Au verset 22 nous constatons d'abord l'énumération des trois catégories de sacrifices : עֹלֹת, מִנְחֹת, et שְׁלָמִים. L'in-

séparabilité des deux premières catégories sur la base du Lévitique a été discutée plus haut à propos de Malachias, I, 10-11; Amos y ajoute les שלמים en accord parfait avec l'ordonnance du Lévitique, I, 3; II, 1 et III, 1; impossible de méconnaître que cet ordre est puisé à la même source. Cette conclusion est formellement corroborée par le suffixe de la deuxième personne du pluriel qui affecte ces noms de sacrifices: il ne s'agit pas d'offrandes apportées au hasard, mais de *vos* sacrifices, de ceux que vous devez apporter suivant les prescriptions de la Loi.

Contre cette manière de voir, on a cherché à faire valoir le contenu du verset 25 violemment séparé de 26 a, qui ne cadre pas avec le système préparé de longue main et au mépris d'une exégèse impartiale. Qu'en constatant le fait que le culte sacrificatoire chôrait pendant les quarante ans que dura le séjour d'Israël au désert après la sortie d'Égypte, le prophète ait voulu démontrer que Dieu peut se passer des sacrifices qu'on lui offrait de son temps, c'est ce qu'il ne viendra à l'idée de personne de contester, et M. Nowack a donc parfaitement raison d'écrire: « Le verset 25 montre par une forme interrogative que les Israélites n'ont pas apporté des sacrifices à Yahvé durant tout le séjour au désert; il s'ensuit que les sacrifices ne peuvent pas être la condition indispensable aux rapports de Yahvé avec Israël: bien que sans sacrifices, le temps de ce séjour était quand même le temps de la faveur particulière de Yahvé à l'égard de son peuple » (II, 4-10). Mais nous ne voyons pas bien comment il peut y ajouter la considération suivante: « Ce verset exclut l'idée qu'Amos ait eu connaissance d'un écrit semblable au code sacerdotal qui place au Sinaï l'établissement et le début du culte, qui fait même de la législation cultuelle le centre particulier de la révélation du Sinaï; cf. Jérémie, VII, 21 et suivants » (« Dieser v. schliesst die Bekanntschaft des Amos mit einer Schrift, wie der Priestercodex ist, welcher die Einrichtung und den Anfang des Cultus an den Sinaï verlegt, ja die cultische gesetzgebung zum Eigentlichen Mittelpunkt der Sinaioffenbarung macht, aus, vgl. Jerem. VII, 21 f. »). Cette logique ne manque pas d'une certaine justesse; malheureusement, pour acquérir toute sa force, elle doit aller jusqu'au bout au lieu de s'arrêter à moitié chemin. Ce n'est pas seule-

ment le code sacerdotal qu'Amos a dû ignorer, mais aussi le yahwéiste et le livre de l'Alliance, pour lesquels le culte sacrificatoire est déjà une institution populaire (Exode, xx, 24; xxii, 18, 29; xxiii, 18). Invoquer un argument qu'on n'ose pas pousser à la conséquence naturelle qu'il comporte, n'est-ce pas compter sur la placidité des lecteurs? Si l'on est obligé d'admettre l'antériorité de ces documents sur notre prophète, malgré le silence qu'il est censé observer à leur égard, on est mal venu d'affirmer le contraire au sujet du Lévitique. Nous ne nous inclinons que devant des preuves sérieuses. En vérité, dans notre passage, Amos rappelle simplement le fait connu de tous les lecteurs du Pentateuque, savoir que le culte sacrificatoire n'a pas été pratiqué dans le désert, évidemment parce que Dieu ne l'avait pas exigé (Jérémie, vii, 21-22). On peut comparer l'exemption des sacrifices à celle de la circoncision qui n'a été reprise qu'à l'entrée en Palestine (Josué, v, 2-9); et, de même qu'il serait absurde de prétendre que la circoncision était ignorée avant l'arrivée d'Israël à la station de Galgal (*ibidem*), de même, on sort des limites de la science quand on affirme, sans d'autres preuves à l'appui, que les sacrifices manquaient totalement aux coutumes israélites pré-palestiniennes. Remarquez bien que la dénégation des critiques ne se borne pas à un code sacrificiaire, mais s'étend même au principe de ce rite, lequel se trouve pourtant chez tous les peuples du monde. C'est là un nouvel excès d'argumentation superficielle. Voyez du reste nos observations sur Jérémie, 21-22.

Osée.

Ce prophète était un jeune contemporain d'Amos, et, comme lui, très vraisemblablement d'origine judéenne. Cela résulte de son désir constant de voir le retour d'Israël à la dynastie davidique, ainsi que de ses fréquentes préoccupations relatives à l'état religieux de Juda. La manipulation des critiques qui substituent partout **יְהוּדָה** à **יִשְׂרָאֵל** étant purement arbitraire, doit être considérée comme nulle et non avenue, surtout quand les Septante concordent avec le texte massorétique. Je ne par-

lerai pas ici du contenu des trois premiers chapitres que j'ai traités ailleurs, et je me bornerai à relever les passages qui me paraissent présenter des allusions aux documents que la critique moderne relègue à des époques plus tardives.

A. — IV, 4.

Ce verset se rattache étroitement au verset 2, et selon toute apparence, le verset 3 avait primitivement sa place après le verset 11. Le vol, le mensonge, l'assassinat, l'adultère sont entrés dans les mœurs, les exécutions des innocents succèdent les unes aux autres, et pourtant (אך) il n'est permis à personne de protester (ואיש אל ירב) et de blâmer (ואל יוכח איש); le reste, ועמך כמריבי כהן, est difficile à comprendre. Les Septante ont lu $\text{וְעַמִּי כְּמַרְבֵּי כֹהֵן}$, $\delta\ \theta\epsilon\ \lambda\alpha\acute{o}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ \omega\varsigma\ \alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \iota\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma$, construction impossible en hébreu. Les corrections ועמי ככמריי הכהן, « et mon peuple est comme ses prêtres idolâtres, ô prêtre » (Wellh.), et « ton peuple est cependant pareil à toi, ô prêtre » (במורך הכהן, P. Ruben, Nowack) ne signifient pas grand' chose; celle de M. Oort : $\text{וְעַמְּךָ רִיבִי הַכֹּהֵן}$, « et c'est contre toi que je proteste, ô prêtre », convient seule au contexte, puisque le verset suivant a trait au prêtre. Les versets 6 et 7 donnent aussi lieu à quelques remarques. Lire וכשלחה היום au lieu de וכשלחה יומם (Nowack); שְׁמֶךָ , « ton nom, au lieu de אמך , « ta mère »; נִדְמו עמי est garanti par le verbe ודמיתיו précédent et n'est pas une interpolation (contre Nowack). Au verset 8, le prophète reproche aux prêtres de se nourrir des sacrifices expiatoires du peuple, et partant d'avoir un intérêt personnel à ce que l'on commette des péchés. Pour cette dernière catégorie de péchés prémédités, עֲוֹן , on apportait des holocaustes (Lévitique, 1, 4), tandis que les péchés non prémédités, חַטָּאת , étaient absous par un sacrifice homonyme

1. שֵׁם comporte en même temps le sens de « nom » et celui de « descendant, postérité »; de là le parallèle בְּנֶךְ au verset suivant.

dont la chair était mangée par les prêtres (*ibidem*, VI, 19); et dans l'holocauste même, la peau des victimes appartenait au prêtre officiant (*ibidem*, VII, 8), ce qui augmentait ainsi ses revenus. Cette interprétation est la seule possible. La première observation de M. Nowack, savoir que le terme עֹן ne convient pas pour désigner des péchés commis par inadvertance, est exacte en elle-même, mais passe à côté, car l'expiation du עֹן s'opère par la עֹלָה et non par la חטאת. La seconde, où la beauté du système s'offre à notre vue dans une nudité paradisiaque, est le cercle vicieux coutumier de cette école : « Au temps d'Osée, dit-il, l'existence des sacrifices expiatoires ne se laisse pas constater » (« in dieser Zeit des Hosea lässt sich das Vorkommen der Sühnopfer nicht nachweisen »). Ainsi, grâce à un magnifique coup d'autorité, on décrète d'abord que le Lévitique est une œuvre tardive, ensuite on conclut qu'Osée n'a pas pu dire ce qu'il dit aussi clairement que possible. Jusqu'à preuve plus solide, il est permis d'affirmer que ce prophète a emprunté au Lévitique :

1° Formellement, la notion du sacrifice d'expiation spécial nommé חטאת;

2° Celle que la chair de la חטאת est mangée par les prêtres à l'exclusion des laïques;

3° Implicitement, celle que la peau de l'animal offert en holocauste était adjugée au prêtre sacrificateur.

La curiosité du lecteur ne serait pas satisfaite si je ne lui donnais pas une idée des efforts faits par les critiques pour échapper à ces conséquences. En prenant חטאת dans le sens abstrait de « péché », ils entendent par « manger le péché » le fait de se nourrir de la chair des sacrifices en général, et sur la question : « Comment le sacrifice, qui, dans l'esprit de celui qui l'apporte, a pour but d'effacer le péché, peut-il lui être imputé comme un péché? », ils nous renvoient à VIII, 11, où Osée désigne clairement le culte du peuple comme son péché particulier (« es empfängt seine nähere Erklärung durch VIII, 11, wo Hosea deutlich des Volkes Cultus seine Sünde nennt », Nowack). Or, dans le chapitre VIII, le prophète accuse Éphraïm d'adorer des images (עֲצָבִים, v. 4), et surtout le veau d'or de

Samarie(5), n'est-il pas naturel que les autels servant plus souvent aux sacrifices des idoles qu'à ceux de Yahwé, faits eux-mêmes contre les prescriptions de la Loi (IV, 6), soient considérés par ce dernier comme des « autels pour pécher » (מִזְבְּחוֹת לַחַטָּא)?

N'est-ce pas rationnel de dire que, dans ces conditions, Yahwé n'agrée point les sacrifices qu'on lui apporte? Dans Amos, IV, 4-5, il s'agit également d'offrandes vouées après avoir commis de graves péchés et faites par surcroît d'une manière illégale. Nulle part le sacrifice en lui-même n'est déclaré un culte coupable. Une telle idée n'est venue à l'esprit d'aucune religion, pas même de la religion chrétienne, dont le système d'expiation consiste précisément dans le sacrifice mystique divin qui a supplanté le sacrifice matériel : en défiant la victime, le christianisme a poussé la nécessité du sacrifice à un degré inconnu au yahwéisme. Voilà à quel excès d'imagination l'école critique est obligée de recourir pour soutenir son parti pris contre les énonciations absolument contraires du document prophétique! Chose singulière, toutes ces entorses données au texte sont dominées par deux conceptions purement personnelles. D'une part, on nous affirme *ex cathedra* que les veaux d'or et les autres idoles des Éphraïmites étaient les images jusqu'alors très orthodoxes de Yahwé; d'autre part, que la mission du prêtre se bornait à l'enseignement moral. A moins de fermer les yeux, on voit distinctement que, si Osée voulait combattre la représentation matérielle de Yahwé, il aurait fait appel au deuxième commandement du Décalogue yahwéiste, rédigé au moins depuis 850; en tout cas il n'aurait pas pu accuser Israël d'avoir abandonné Yahwé (IV, 10, 12; V, 4, 7; VIII, 14). Au sujet du second point, il est à peine besoin de faire remarquer que, si le prêtre ne cesse pas d'influencer les mœurs, sa fonction spéciale s'exerce d'abord dans le domaine des pratiques rituelles du culte, et ensuite dans l'administration de la justice à défaut d'autre juge (Ézéchiél, XLIV, 23-24; Deutéronome, XXIV, 8; XVI, 8-13); quant à l'enseignement de la morale, il incombe presque exclusivement au père de famille (Deutéronome, XI, 18-19).

B. — VIII, 12.

Entre deux versets qui traitent de la culpabilité des autels éphraïmites et du rejet par Yahvé des sacrifices qui y sont offerts, le prophète intercale une phrase qui, sauf le mot רבו qu'on peut corriger en רב ou en חקי, ne laisse aucune place au doute. Elle signifie : « Je lui ai écrit (plusieurs fois) un grand nombre (ou « les prescriptions ») de mes lois, mais elles sont considérées comme une chose étrangère » (רבר זר = זר). L'interprétation suppositive : « Si je lui écrivais la multitude de mes lois, celles-ci seraient considérées comme venant d'un étranger » (Nowack) aboutit à un oiseux procès de tendance. Les critiques reconnaissent eux-mêmes que ce passage implique l'existence de חורוה écrites, mais ils prétendent que c'étaient des lois purement morales. Malheureusement pour eux, le contexte est plutôt favorable à l'idée qu'il s'agit, sinon exclusivement, de lois cultuelles, et en effet, la plus grande partie de la législation hébraïque a rapport au culte, tandis que les règles de la morale individuelle, conformément à la nature de la chose, n'occupent qu'un petit nombre de pages.

E. — IX, 1-9.

Le passage IX, 1-6 a été l'objet d'une étude particulière dans la *Revue des études juives*. J'y ai signalé pour la première fois que l'expression לחם אונים équivalait à לחם אנשים, c'est-à-dire que la désignation de « cadavre » par נפש, qui est spéciale au code sacerdotal, était connue d'Osée. M. Nowack se tient néanmoins à la traduction erronée de Kuenen sans réfuter les arguments dont mon opinion a été appuyée. Peut-être n'a-t-il pas eu connaissance de ce travail. En tout état de cause, il n'est pas admissible que le pain que l'on mange pour apaiser la faim soit considéré comme gravement contaminé par la seule raison qu'il n'a pas été porté dans le temple (« eben weil dieses Brot nur dazu dient ihren Hunger zu stillen aber nicht in Jahves Haus kommt »). Nous posons à

M. Nowack les trois questions que nous avons déjà posées à ses devanciers : 1° Est-ce donc un péché de manger du pain à sa faim ? 2° Où a-t-il trouvé que le pain servant de nourriture quotidienne doit être porté au temple ? 3° Qui a empêché les Éphraïmites de construire un sanctuaire à Yahvé dans la terre d'exil, comme l'avaient fait les païens exilés en Samarie ? En attendant la réponse catégorique à cet égard, nous sommes en droit de maintenir notre conclusion relative à la publicité des lois cultuelles du Lévitique au temps d'Osée.

Je profite de l'occasion pour dire quelques mots sur les versets 7-9 qui ne manquent pas d'intérêt au point de vue de l'histoire religieuse. Occupons-nous d'abord du texte. Le verset 7 porte : **באו ימי הפקדה באו ימי השלם ידעו ישראל אויל הנביא משגע איש הרוח על רב עונך ורבה משטמה**. Jusqu'à présent on reliait le verbe **ידעו** aux mots suivants : « Qu'Israël sache (que) le prophète est un sot » en appliquant cette sentence au faux prophète ; mais, s'appuyant sur le parallèle **איש הולך איש הרוח** qui est cependant illustré par **איש הולך רוח** de Michée, II, 14, M. Nowack rattache **ידעו ישראל** à la phrase précédente (« qu'Israël le sache ») et commence une nouvelle phrase par le mot **אויל**. Le sens serait : « Vous dites que le (vrai) prophète est un sot et un fou, vous avez raison, mais la faute en est dans la grandeur de votre faute qu'il reconnaît distinctement et dans la grande hostilité qu'il a à supporter » (« Ihr sagt närrisch ist der Prophet, verrückt der Mann des Geistes, ihr habt Recht damit, nur liegt die Ursache lediglich in der Grösse eurer Schuld die er deutlich erkennt, und der Grösse der Anfeindung, die er zu erdulden hat »). Dans la bouche d'Osée, cette singulière sentence revient simplement à l'aveu ridicule que lui-même n'est autre chose qu'un sot, qu'un fou. Voilà où mène le désir de canoniser les prophètes éphraïmites, après avoir proclamé l'orthodoxie du culte éphraïmite. N'insistons pas. En réalité, très peu de corrections suffisent pour rétablir la clarté et le lien des versets en question :

7. Les jours de l'échéance sont arrivés, arrivés les jours de la rémunération.

Sache Israël que le (= son) prophète est un sot, que l'homme (réputé) inspiré est un fou;

A cause de la multitude de tes péchés, il multiplie (יִרְבֶּה) pour (יִרְבֶּה) l'hostilité.

8. Le voyant (צִוְפָה pour צִוְפָה) d'Éphraïm est un objet d'irritation (עֵם pour עֵם, Ruben) pour mon Dieu,

Le prophète est un piège d'oiseleur sur toutes ses routes,
Un objet de grave hostilité dans la maison de son Dieu.

9. Ils sont profondément corrompus¹ comme aux jours de Gabaa;
Il (Dieu) se rappellera de leurs péchés, demandera compte de leurs crimes.

Ainsi, contrairement à ce que pensent les critiques, le prophète éphraïmite était, selon Osée, un fou égaré, un objet d'irritation constante à Yahwé, un abominable corrupteur des mœurs; le tableau est peut-être trop chargé, mais pour nous qui étudions la religion d'Osée cette circonstance ne change rien au fond.

Pour compléter l'interprétation de ce passage, disons un mot au sujet de l'allusion aux jours de Gabaa (9). A mon avis, il s'agit bien de l'épisode raconté dans Juges, xix-xx, dont les tristes héros furent les Benjamites de Gabaa. Je ne crois pas qu'on puisse songer à l'établissement de la royauté par la seule raison que Saül, le premier roi, était natif de cette ville (Nowack). La royauté a d'ailleurs été proclamée, quoique avec répugnance, à Mišpa (Juges, xvii, 27), et renouvelée à Galgal (*ibidem*, xi, 14-15). L'argument que, dans le crime de Gabaa, les Benjamites seuls étaient coupables, tandis que la majorité d'Israël voulait venger ce crime, est à la surface. Pour Osée, qui attribue tout événement malheureux à une cause morale, les terribles défaites subies par cette majorité dans ses deux premières rencontres avec les Benjamites, sont les meilleures preuves de la profonde corruption de tout Israël à cette époque. Du reste, notre explication est confirmée par le passage Osée, x, 9-10, que les critiques ont complètement mé-

1. העמיקו שחתו. littéralement « ils ont approfondi, ils ont corrompu ». La correction שחתו. « son piège », c'est-à-dire le piège qu'ils creusent au (vrai) prophète (Well., Nowack) oblige ses auteurs à émettre l'hypothèse absolument gratuite que le reste du verset 9 est une interpolation postérieure.

connu et dont je place ici la traduction, pourvue de quelques corrections entre parenthèses, afin d'économiser l'espace :

9. Plus qu'aux jours de Gabaa tu es coupable, ô Israël.

Ils disent **שָׁם יָקְדוּ הָם אִמְרוּ** pour **שָׁם יָקְדוּ** : une guerre contre les criminels ne les atteindra pas comme à Gabaa (**כְּגַבְעָה** pour **בְּגַבְעָה**).

10. Je les châtierai avec mon indignation (**בְּאַחֲזֵי אִי־סֵרִם** pour **בְּאַחֲזֵי**)
וְאִסְרִים.

Des peuples s'assembleront contre eux,

En étant liés (**בְּאַסְרִים** pour **בְּאַחֲזֵי**) ils expieront leurs délits (**וְשָׂאוּ**)

לְשֹׂאֵי עֲוֹנָתָם pour **לְשֹׂאֵי עֲוֹנָתָם**.

Ces versets montrent que le prophète Osée, ainsi que son prédécesseur Amos, avait longtemps médité sur l'histoire de la période des Juges. La manière dont il l'a exploitée en faveur de son enseignement moral atteste en plus que les chapitres XIX-XX étaient alors fixés par écrit sans grande différence du texte actuel. C'est la réfutation documentée de l'opinion de plusieurs critiques qui voient dans la formation de ce récit l'effet de la haine judéenne contre l'hégémonie benjamite pré-davidique (« dass der jüdische Hass gegen die vordavidische Hegemonie Benjamins im Spiel gewesen sei »); l'expression **מִלְחָמָה עַל בְּנֵי עוֹלָה** défend également d'y chercher avec d'autres critiques un écho des guerres des partisans de David contre ceux de la maison de Saül.

F. — XI, 1-2.

Dans le texte massorétique, le verset 2 a été troublé par plusieurs erreurs de scribe qui se corrigent facilement au moyen de la version grecque. Au premier verset, tout est clair à l'exception du dernier mot **לְבָנִי** qui ne cadre pas avec le contexte. La leçon **לְבָנִי** (septante) ou **לְבָנִי** (Nowack, dubitativement) ne satisfont pas davantage. Wellhausen a seul touché juste, tout en s'arrêtant à mi-chemin pour ne point heurter son parti pris critique. Il lit **לִי בְרִי** et rattache **בְּרִי** au verset suivant; **בְּרִי קְרָאוּ** n'est d'ailleurs pas hébreu. En vocalisant tout

simplement לֹא בְנִי, l'ensemble du passage ne laisse rien à désirer :

Lorsque Israël était jeune, je l'ai aimé,
Et dès son séjour en Égypte, je l'ai appelé « mon fils ».
Plus je les ai appelés כְּרָאִי pour כְּרָאִי), plus ils sont partis
loin de moi מִפְּנֵי pour מִפְּנֵיהֶם);
Eux הֵם pour הֵם), ils sacrifient aux Baals et brûlent la graisse
en l'honneur des images sculptées.

L'énonciation que Yahwé appela Israël « mon fils » pendant le séjour en Égypte, fait nécessairement allusion à l'Exode, iv, 22-23, où, après avoir ordonné à Moïse de dire à Pharaon בְּנִי בְּכֹרִי יִשְׂרָאֵל, « Israël est mon fils premier né », Yahwé lui dit d'ajouter וְיַעֲבֹדֵנִי בְנִי, « renvoie mon fils pour qu'il puisse m'adorer ». Cette qualification d'Israël est déjà exploitée par le Deutéronome, xiv, 1. Naturellement les critiques outranciers préfèrent l'insipide כְּרִי au malencontreux בְּנִי qui ruine leur psychologie étroite et imaginaire.

G. — XII, 4-5.

Ces versets contiennent des allusions manifestes à la naissance de Jacob (Genèse, xxv, 26) et à la lutte de celui-ci avec un ange (*ibidem*, xxxii, 25-31). Dans ce dernier verset se trouve précisément le nom אֱלֹהִים qui est le cauchemar des critiques¹. Sous la plume d'Osée, la victoire de Jacob est plus

1. Aussi M. Nowack, sans le moindre égard à la lacune béante, déclare-t-il interpolation tout le passage 4 b-7, sous le futile prétexte qu'il est élogieux pour le patriarche. Une réflexion suffit pourtant à établir que le prophète constate plutôt que Dieu prouva à Jacob sa faveur particulière en lui donnant la force de lutter avec son frère aîné même avant de naître, puis de vaincre un ange à l'âge mûr. Le sens est analogue à Michée, vi, 4. Le plaisant de l'affaire est que les critiques sont obligés d'inventer de toutes pièces une légende collatérale à celle de la Genèse, xxv, 26, légende suivant laquelle l'acquisition du droit d'ainesse (xviii, 36) aurait eu lieu au début de son existence (« בבסן zeigt freilich, dass Hosea nicht von der dort vorliegende Quelle abhängig ist, sondern dass es offenbar neben Gen., xxv, 26, eine andere Gestaltung der Sage gab, nach der dieser Versuch Jakobs schon in den Beginn seiner Existenz ver-

décisive et la défaite de l'ange plus honteuse — le malheureux pleure et supplie son vainqueur de le lâcher — que dans le récit de la Genèse, preuve certaine que la légende s'est considérablement développée dans un sens épique au temps d'Osée. Pour plus de détails, voyez nos *Recherches bibliques* aux passages respectifs.

H. — XII, 13.

Au sujet de ce verset, qui caractérise le départ de Jacob pour Hârân par le verbe בָּרַח, « fuir », et se révèle ainsi comme un emprunt au verset Genèse, xxvii, 43, attribué à P, je me borne également à renvoyer le lecteur à mon commentaire de ce passage où toutes les questions y afférentes ont été suffisamment discutées.

I. — XIV, 2-3.

Osée invite Israël à revenir à Yahwé seul, en refusant toute confiance en l'aide des peuples puissants et des dieux faits par la main de l'homme (4). Dans l'esprit de l'antiquité, l'adoration exclusive impliquait le devoir de vouer et d'apporter à la divinité préférée les offrandes par lesquelles on honorait jusque-là les autres dieux. On attend donc d'avance chez notre prophète une recommandation de ce genre. Cette attente est en effet justifiée par l'expression concise וְנִשְׁלַמָּה פְּרִים שְׁפַחֲנֵנוּ qui, rapprochée de la phrase analogue, mais beaucoup plus circonstancielle des Psaumes, Lxvi, 13-15, ne peut équivaloir qu'à וְנִשְׁלַמָּה פְּרִים אֲשֶׁר פָּצוּ (נָדְרוּ) שְׁפַחֲנֵנוּ « et nous paierons les bœufs que nos lèvres ont voués ». Cependant, comme cette énonciation fait écrouler d'emblée l'affirmation constante des critiques que le prophète combattait non seulement le culte illégal, mais le principe même de tout culte matériel, ces savants s'accordent à corriger פְּרִים, « bœufs » en פְּרִי: « fruit »; ils n'ont oublié qu'une chose, c'est que פְּרִי שְׁפַחֲנֵנוּ est une

legt wird ». Il faut donc imaginer que, selon B, Ésaü vendit son droit d'aînesse à son frère Jacob pour une poignée de bonbons qui se mangent froids, car la cuisson des lentilles eût été trop raide pour les entrailles de la pauvre Rébecca.

métaphore barbare, impossible en hébreu. Cette jolie création des critiques psychologues est le digne parèdre du non moins exquis כרי קראו dont nous avons parlé plus haut. Avec une philologie aussi accommodante et aussi inventive, il est facile de mettre dans un verset bien des choses qui n'y sont pas.

J. HALÉVY.

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(Suite.)

PSAUME XCIV.

Verset 6. אלמנה וגר. Ordinairement אלמנה est associé avec יחום; l'exception est-elle causée par un besoin métrique? — ירצחו; le piel marque l'idée de répétition, d'usage.

Verset 7. Les méchants mettent en doute la puissance de Yahvé, sans toutefois nier son existence; ce sont donc des créants nationaux.

Verset 10. Après דעת il faut suppléer ידע.

Verset 13. מִימִי, fausse leçon pour מִימִי (Graetz).

Verset 15. Au lieu de צדק, lisez צדיק. — ואחריו כל ישרי; ילכו est inintelligible. Graetz suppose à la fin le verbe ילכו; j'incline plutôt à corriger : ואחרית לכול ישרי לב.

Verset 19. La leçon רב n'offre pas de sens satisfaisant si on y voit l'infinitif de רבב. « être nombreux »; je préfère y voir l'infinitif de la racine ריב. Il s'agit des doutes exagérés qui mènent au désespoir.

Verset 20. היחבר לך est pour היחבר לך. « peut-il s'unir à toi? », c'est-à-dire « se comparer à toi ». — עמל signifie ici « iniquité, corruption morale ».

Verset 21. L'expression ודם נקי ירשיעו me paraît injustifiable; corrigez : ואדם נקי ירשיעו.

TRADUCTION

1. Dieu de vengeance, Yahwé,
Dieu de vengeance, manifeste-toi.
2. Lève-toi, ô juge de la terre.
Rends aux superbes selon leurs actions.
- * *
3. Jusques à quand les impies, ô Yahwé,
Jusques à quand les impies se réjouiront-ils?
4. Ils proclament et annoncent l'iniquité,
Tous les malfaiteurs s'entendent entre eux.
- * *
5. Ils oppriment ton peuple, ô Yahwé,
Ils martyrisent ton héritage.
6. Ils tuent la veuve et le prosélyte,
Ils massacrent les orphelins.
7. Ils disent : Yahwé ne voit point,
Le Dieu de Jacob est privé d'intelligence.
- * *
8. Réfléchissez, ô les plus insensés du peuple !
Quand raisonnez-vous juste, ô dévoyés?
9. Celui qui a tendu (l'oreille de l'homme) n'entendrait-il pas ?
Celui qui a créé l'œil ne verrait-il pas ?
10. Celui qui discipline les peuples manquerait-il de punir (les coupables) ?
Celui qui instruit l'homme manquerait-il de connaissance?
- * *
11. Yahwé connaît les pensées de l'homme,
(Il sait) qu'elles ne sont que vanité.
- * *
12. Heureux l'homme que tu instruis, ô Yah,
A qui tu enseignes ta loi.
13. Tu lui procures la paix pendant les mauvais jours,
En attendant que la fosse soit creusée pour le méchant.
- * *
14. Car Yahwé n'abandonne pas son peuple
Et ne rejette pas son héritage.
15. Car le droit reviendra au juste
Et tous ceux qui ont un cœur droit sont assurés d'un avenir.
- * *
16. Qui m'assiste contre les méchants ?
Qui se met de mon côté contre les acteurs d'iniquités ?
17. Si Yahwé n'était pas mon secours,
Mon âme aurait déjà séjourné dans le royaume du silence.

- *
* *
18. Lorsque je me dis : Mon pied a glissé,
Ta bienveillance, ô Yahvé, me soutient ;
19. Lorsque mes soucis se multiplient dans mon intérieur,
Tes consolations réconfortent mon âme.
- *
* *
20. Le trône de l'iniquité peut-il se comparer à toi ?
Celui qui transforme l'injustice en loi (le peut-il) ?
21. Ceux qui s'attaquent à l'âme du juste
Et condamnent l'homme innocent (le peuvent-ils) ?
- *
* *
22. Yahvé est pour moi un asile,
Mon Dieu, mon rocher protecteur.
23. Il leur retournera leur iniquité,
Yahvé notre Dieu les exterminera (*bis*) à cause de leur méchanceté.

Ce psaume est l'écho fidèle d'un état de persécution enveloppant tous les serviteurs de Yahvé, dont le sang est versé à flots sans aucun ménagement pour l'âge, le sexe et l'origine. Les persécuteurs ne sont pas des étrangers, mais des Judéens iniques protégés par un gouvernement de malheur. Les fidèles crient vengeance et espèrent que Yahvé n'abandonnera pas ceux qui méritent seuls d'être appelés son peuple et son héritage. Cette explosion extraordinaire de haine et de persécution contre le yahvéisme eut lieu sous le gouvernement de Manassé et fut reprise au temps de Joachim (Jérémie, xxii, 3). Il est à présumer que notre psalmiste était un contemporain de ce dernier.

PSAUME xcv.

Verset 4. Le nom **מַחְקֵרִים**, comme la forme simple **חָקַר**, signifie « dernière profondeur », et forme antithèse avec **הוֹעֵפֹת**, qui désigne « les sommets les plus hauts ».

Verset 7. La particule **אִם** après **הַיּוֹם** n'a aucune raison d'être ; corriger : **עַם**, « ô peuple ». — Lisez **בְּקוֹלִי** au lieu de **בְּקוֹלֹ**.

TRADUCTION

1. Allons, chantons en l'honneur de Yahvé,
Poussons des cris de joie au rocher de notre salut.

2. Présentons-nous devant lui avec des actions de grâces,
Célébrons-le par des cantiques.
3. Car Yahwé est un grand Dieu,
Un grand roi entre tous les Élohim.
4. Il dispose des fondements de la terre ;
A lui appartiennent les cimes des montagnes ;
5. A lui la mer qu'il a faite,
Le continent que ses mains ont formé.
6. Venez, courbons-nous,
Prosternons-nous devant Yahwé notre créateur.
7. Car il est notre Dieu
Et nous sommes le peuple qu'il conduit de sa main,
Le troupeau de son pâturage.

* *

- Aujourd'hui, ô peuple, écoutez ma voix.
8. Ne vous obstinez pas comme à Mériba,
Comme au jour de Massa dans le désert,
 9. Où vos ancêtres m'ont mis à l'épreuve.
Ils m'ont éprouvé, mais ils ont vu aussi mon œuvre.

* *

10. Pendant quarante ans j'ai rejeté la génération,
J'ai dit : C'est un peuple au cœur perversi,
Qui ne connut jamais mes voies,
11. Au sujet duquel j'ai juré dans ma colère
Qu'il n'entrera pas dans le lieu de mon repos.

Invitation aux lévites de faire de la musique sacrée et au peuple de se mettre à genoux dans le parvis du temple. Il ne faut pas revenir à l'ancien entêtement qui a fait rejeter toute la génération sortie d'Égypte, laquelle fut empêchée d'entrer dans la terre promise. Le poème a été sans doute composé pendant l'inauguration du temple de Zorobabel.

PSAUME xcvi

Verset 2. מיום ליום équivaut ici à בכל יום, « chaque jour ».

Verset 10. Lire תָּבֵן au lieu de תָּבֵן, comme dans le psaume xciii, 1, qui contient le même hémistiche.

Verset 12. Lire אֶן au lieu de אֵן.

TRADUCTION

1. Chantez à Yahwé un nouveau cantique,
Chantez à Yahwé, tous les habitants de la terre.
2. Chantez à Yahwé, bénissez son nom,
Annoncez de jour en jour son salut.
3. Proclamez parmi les peuples sa gloire,
Dans toutes les nations ses miracles.
4. Car Yahwé est grand et souverainement louable,
Il est terrible pour tous les (autres) Élohim.
5. Car tous les dieux des peuples sont des vanités,
Yahwé seul a fait les cieux.
6. La majesté et la magnificence se tiennent devant lui;
La gloire et la splendeur séjournent dans son sanctuaire.

* *

7. Donnez à Yahwé, ô familles des peuples!
Donnez à Yahwé honneur et gloire;
8. Donnez à Yahwé la gloire digne de son nom,
Apportez des cadeaux et entrez dans ses parvis.
9. Prosternez-vous devant Yahwé avec une crainte sacrée,
Tremblez devant lui, tous les habitants de la terre.
10. Annoncez au milieu des nations : « Yahwé règne ! »
Le monde se consolide et ne s'ébranlera jamais,
Car il jugera les peuples avec équité.

* *

11. Les cieux se réjouiront, la terre exultera,
La mer et tout ce qui la remplit poussera des cris de joie,
12. La campagne et tout ce qu'elle contient tressaillira d'allégresse;
Les arbres de la forêt feront entendre des cantiques,
13. Devant Yahwé qui arrive,
Qui arrive pour juger la terre;
Il jugera le monde avec justice
Et les peuples avec son impartialité.

Invitation à tous les peuples de la terre d'abandonner leurs faux dieux et de rendre un culte à Yahwé dans l'attente du jour du jugement où tout le monde sera rémunéré selon ses œuvres. Le poème est inspiré d'Aggée, VI, 6-9.

PSAUME XCVII.

Verset 4. Le verbe **האיר** est employé intransitivement : « ses éclairs brillèrent » ; cf. CXVIII, 27.

Verset 11. Au lieu de **אור זרוע**, qui offre une image peu commune, les Septante lisent **אור זרר**, « une lumière brille ». — Le pluriel **לְצַדִּיקִים** recommande la leçon **לְצַדִּיק** au lieu de **לְצַדִּיקִים**.

Verset 12. **זַכָּר** est le synonyme de **שֵׁם**; c'est aussi le cas dans la poésie assyrienne.

TRADUCTION

1. Yahvé règne, la terre exulte,
Les îles innombrables manifestent leur joie.
2. La nuée et le brouillard sont autour de lui,
La justice et le droit forment la base de son trône.
3. Un feu marche devant lui
Et consume ses adversaires d'alentour.
4. Ses éclairs illuminent le monde,
La terre le voit et tremble;
5. Les montagnes se fondent comme la cire devant Yahvé,
Devant le Seigneur de toute la terre.
- * *
6. Les cieux annoncent sa justice,
Tous les peuples voient sa gloire.
7. Les adorateurs d'idoles rougissent,
Ceux qui se vantent des vanités,
Tous les dieux se prosternent devant lui.
8. Sion l'entend et s'en réjouit,
Les filles de Juda exultent
Par suite de tes jugements, ô Yahvé.
9. Car toi, Yahvé, tu es supérieur à tout,
Tu es incomparablement plus haut que tous les Élohim.
- * *
10. Vous qui aimez Yahvé, haïssez le mal,
Il garde les âmes de ses fidèles.
Il les sauve de la main des méchants.
11. La lumière est semée au profit du juste
Et la joie au profit de ceux qui ont le cœur droit.
12. Réjouissez-vous, ô justes, en Yahvé,
Et faites des actions de grâces à son nom sacré.

Chant sur le règne de Dieu que le poète voit venir précédé d'éclairs et de tremblements de terre. Fin de l'idolâtrie. Joie suprême des justes.

PSAUME XCVIII.

Verset 1. Au lieu de הושיעה לך je préfère lire הושיעה לנו

TRADUCTION

1. Chantez à Yahwé un nouveau cantique,
Car il a fait des miracles;
Sa droite et son bras sacré nous ont procuré la victoire.
2. Yahwé a annoncé son salut,
Aux yeux des nations il a manifesté sa justice;
3. Il a renouvelé sa bonté et sa fidélité à la maison d'Israël,
Tous les confins de la terre ont vu le salut de notre Dieu.

*
* *

4. Poussez des cris de joie en l'honneur de Yahwé,
Tous les habitants de la terre;
Faites entendre des cantiques et des psalmodes.
5. Psalmodiez à Yahwé sur le kinnor.
Sur le kinnor accompagné de mélodies.
6. Par les trompettes et les cors
Poussez des cris de joie devant le roi Yahwé.

*
* *

7. Que la mer et tout ce qu'elle contient
Fasse entendre des exclamations.
8. Que les fleuves fassent entendre des applaudissements,
Que les montagnes résonnent d'une seule voix
9. Devant Yahwé qui arrive pour juger la terre.
Il jugera le monde avec justice et les peuples avec équité.

Même sujet. Tous les peuples rendent témoignage de la fidélité de Dieu pour Israël et admirent le salut qu'il lui a fait parvenir. Proximité du gouvernement divin qui fera de nouveau régner la justice dans le monde.

PSAUME XCIX.

Verset 1. Comme le verbe נוט, peu différent de נוד, est intransitif, il faut lire מושב כרובים au lieu de יושב כרובים.

Verset 4. Le mot וְעַן n'offre pas de sens à cet endroit. Je

ne crois pas non plus qu'on puisse, en lisant וַיַּעַן, le joindre au verset précédent ; il faut peut-être corriger אָהָה.

Verset 7. Après חַק il faut sous-entendre אֲשֶׁר.

Verset 8. La correction וַיִּנָּחַם au lieu de וַיִּנָּקֶם (Graetz) ne satisfait pas, car ce verbe implique l'idée d'un blâme que le psalmiste n'a pas pu avoir. Je préfère corriger וַיִּקְנֶה.

TRADUCTION

1. Dieu règne, les peuples tremblent
Devant celui qui habite (parmi) les chérubins, la terre s'ébranle.
2. Yahvé est grand dans Sion,
Il est au-dessus de tous les peuples.
3. Tous les peuples louent son nom :
« Il est grand, majestueux et saint. »

*
**

4. Tu es un roi qui aime la justice,
Tu as consolidé l'équité,
Tu as pratiqué la suprême justice en Jacob.
5. Exaltez Yahvé notre Dieu ;
Agenouillez-vous devant l'escabeau de ses pieds ;
Il est saint.

*
**

6. Moïse et Aaron étaient parmi ses prêtres,
Samuel était parmi ceux qui invoquaient son nom ;
Ils invoquaient Yahvé et il leur répondait ;
7. Il leur parlait entouré d'une colonne de nuages ;
Ils observaient ses témoignages et la loi qu'il leur avait donnée.
8. Yahvé, notre Dieu, tu leur répondais,
Tu étais pour eux un Dieu indulgent
Et jaloux de faire réussir leurs œuvres.

*
**

9. Exaltez Yahvé notre Dieu ;
Prosternez-vous sur sa montagne sacrée ,
Car Yahvé notre Dieu est saint.

Même sujet. Bienveillance témoignée par Dieu à Israël. Rappel aux faveurs accordées jadis à Moïse et à Aaron, fondateurs du sacerdoce, ainsi qu'à Samuel, type des serviteurs de Dieu. Le poète se tait sur la dynastie davidique.

PSAUME C.

Verset 3. Le *qeri* **הָלַל** est seul exact; le *ketib* **וְלֵא** semble vouloir repousser l'idée que la prospérité du peuple à ce moment ait été le résultat des efforts du peuple lui-même.

TRADUCTION

1. Poussez des cris de joie en l'honneur de Yahwé,
Vous, tous les habitants de la terre!
2. Adorez Yahwé avec joie,
Présentez-vous devant lui avec des cantiques.
3. Sachez que Yahwé est le vrai Dieu;
Il nous a faits et nous lui appartenons;
Nous sommes son peuple et le troupeau de son pâturage

*
**

4. Entrez dans ses portes avec des actions de grâces,
Dans ses parvis avec des chants de louanges.
Louez-le, bénissez son nom,
5. Car Yahwé est bon.
Sa bienveillance dure éternellement
Et sa fidélité de génération en génération.

Chant de clôture. Invitation à l'adoration.

PSAUME CI.

Verset 2. L'interrogation **מָה** convient fort peu au contexte où il s'agit des vertus domestiques de l'auteur. Je pense que c'est l'altération de **אִמָּת**. Au verset 6, le parallèle de **חַמִּים** est également **נֶאֱמַן**.

Verset 3. Au lieu de l'abstrait **דִּבֶּר** et **עֲשָׂה**, il faut ponctuer **דִּבֶּר** et **עֲשָׂה**.

Verset 4. D'après l'analogie du verset précédent, il faut lire **לִבִּי עֲקַשׁ לִבִּי** au lieu de **עֲקַשׁ לִבִּי**.

Verset 6. **מִלִּשְׁנִי** ne saurait se justifier. Il faut donc lire **מִלִּשְׁנִי**.

TRADUCTION

1. Je chanterai ta bienveillance et ta justice,
Je psalmodierai devant toi, ô Yahwé.
2. Je me tiens dans la voie de la sincérité,
La vérité arrive jusqu'à moi;
Je marche pieusement dans l'intérieur de ma maison.
3. Je ne place pas devant mes yeux un objet abominable;
Je déteste l'œuvre de l'abjuration,
Qui n'a aucune prise sur moi;
4. L'homme au cœur tortueux est obligé de s'éloigner de moi,
Je n'ai pas de rapports avec les méchants;
5. Celui qui médite en secret de son semblable, je le repousse;
L'homme arrogant et stupide, je ne puis le souffrir.
6. Mes yeux sont tournés vers les fidèles pour me servir de compagnons;
Celui qui marche dans la voie parfaite, je le prends à mon service.
7. L'homme rusé ne demeure pas dans l'intérieur de ma maison.
Le menteur ne se présente pas devant mes yeux.
8. Tous les matins je détruis tous les méchants du pays,
Afin d'exterminer de la ville de Yahwé tous ceux qui pratiquent l'iniquité.

On voit par le verset 8 que l'auteur du psaume était un chef puissant de Jérusalem. S'agit-il d'un roi zélé, comme Ézéchias et Josias, ou seulement d'un gouverneur comme Zorobabel et Néhémie? Il est difficile de se prononcer.

PSAUME CII.

Verset 1. Le *qal* עָמָה a le même sens que הִתְעַמָּה, « défaillir »; cf. Lamentations, II, 11.

Verset 4. A l'exemple du parallèle כְּמוֹקֵד, il faut lire כְּעֵשֶׁן au lieu de בְּעֵשֶׁן.

Verset 5. כִּי, mieux כִּי עַד, « au point que ».

Verset 8. Le verbe שָׁקַדְתִּי, « j'ai veillé », semble résumer la comparaison aux oiseaux du désert qui ne dorment pas la nuit. L'expression בּוֹדֵד == כְּתוּבֹדֵד marque bien un état d'isolement extrême.

Verset 10. כִּי אֶפֶר כֻּלָּם אֲכַלְתִּי, la symétrie du verset

exigerait **כי אפר בלחם אכלתי**, « car je mange mon pain mêlé de poussière ».

Verset 11. Au lieu de **נשאחני**, « tu m'as élevé », qui ne convient pas au contexte, il faut lire probablement **כי נשחני**, « car tu m'as oublié ».

Verset 12. L'épithète **נמנו** ne convient guère à **צל**; il faut corriger **נסו**, « passèrent, s'enfuirent ».

Verset 15. Le verbe **יכונני** est pris ici dans le sens de recevoir avec grâce, avec un plaisir particulier.

Verset 18. **ערער** est un arbuste du désert qui ne porte aucun fruit.

TRADUCTION

1. Prière du pauvre qui se sent défaillir
Et épanche sa plainte devant Yahvé.
2. Yahvé, écoute ma prière,
Fais arriver près de toi ma supplique.
3. Ne cache pas ta face devant moi,
Au jour de ma détresse incline l'oreille vers moi,
Le jour où je t'invoque hâte-toi de me répondre.
4. Car ma figure est flétrie comme par la fumée,
Mes os sont brûlés comme par le feu.
5. Mon cœur est trappé comme l'herbe fanée,
Au point que j'oublie de manger mon pain.
6. A force de gémir mes os se sont attachés à ma chair.
7. Je ressemble au pélican du désert,
Je me plains comme le hibou dans les ruines.
8. Je vis dans l'isolement
Comme l'oiseau solitaire sur un toit.

* * *

9. Mes ennemis m'insultent toute la journée,
Mes railleurs se sont conjurés contre moi.
10. Car je mange la poussière avec le pain,
Et je mêle mes larmes à ma boisson,
11. A cause de ta colère inexorable
Par laquelle tu m'as oublié et rejeté.
12. Mes jours se sont enfuis comme l'ombre
Et moi je suis desséché comme l'herbe.
13. Mais toi, Yahvé, tu demeures éternellement
Et ton existence persiste de génération en génération.

* *

14. Lève toi, aie pitié de Sion;
C'est le moment de la reprendre en faveur, car le temps est arrivé
15. Car tes serviteurs soupirent après ses pierres
Et s'attachent avec passion à sa poussière.
16. Puissent les nations voir les manifestations de Yahwé
Et tous les rois de la terre ta gloire,
17. Lorsque Yahwé aura reconstruit Sion,
Lorsqu'il aura réapparu dans sa gloire,
18. Qu'il se sera tourné vers la prière des désespérés
Et n'aura pas repoussé leur supplique.

* *

19. Cela sera inscrit à la dernière génération
Et le peuple futur louera Yah.
20. Parce qu'il contempla de sa sainte hauteur,
Parce qu'il regarda du ciel sur la terre
21. Pour entendre les sanglots du prisonnier,
Pour délivrer ceux qui sont conduits à la mort,
22. Afin de proclamer à Sion le nom de Yahwé
Et ses louanges à Jérusalem,
23. Lorsque les peuples se réuniront ensemble
Et les royaumes pour adorer Yahwé.

* *

24. Il a abattu ma force par un dur travail ¹,
Il a abrégé mes jours;
25. Je dis : O mon Dieu, ne m'enlève pas la moitié de ma vie,
Toi dont les années se perpétuent de génération en génération
26. Jadis tu as fondé la terre,
Et les cieux sont l'œuvre de ta main.
27. Ils périront, mais toi tu resteras;
Tous s'useront comme un habit,
Tu les changeras comme un vêtement et ils passeront
28. Mais toi tu subsistes
Et tes années n'ont pas de fin.

* *

29. Puissent les enfants de tes serviteurs rester;
Puisse leur race se consolider en ta présence!

Prière d'un patriote ardent vivant dans les derniers temps de la captivité de Babylone. Animé du haut idéal qu'Isaïe II a su attacher au retour dans la patrie, le psalmiste, âgé de trente à trente cinq ans, mais doué d'une santé fragile, demande de

1. Lire בִּפְרֵךְ au lieu de בְּדִרְךָ.

ne pas mourir avant cette époque heureuse, où Sion et Jérusalem non seulement seront rétablies dans leur ancienne splendeur, mais formeront le centre du monothéisme pour tous les peuples de la terre.

PSAUME CIII.

Verset 5. Le substantif עֵדִיךְ ne convient guère comme complément direct de הַמַּשְׁבִּיעַ ; la correction עֵינֵי ne vaut guère mieux à cause de la forme abstraite ; il faut absolument יָמֶיךָ, « tes jours ».

TRADUCTION

1. Bénis Yahwé, ô mon âme,
Et vous tous, mes viscères. (bénissez) son nom sacré.
2. Bénis Yahwé, ô mon âme,
Et n'oublie pas toutes ses bontés.
3. C'est lui qui pardonne tous tes péchés,
Qui guérit toutes tes infirmités,
4. Qui délivre de la fosse ta vie,
Qui t'entoure de bienveillance et de miséricorde,
5. Qui rassasie de biens tes jours
Afin que tu reviennes à la jeunesse comme l'aigle.

*
**

6. Yahwé pratique la bienfaisance
Et la justice envers tous ceux qui sont opprimés;
7. Il fit connaître ses voies à Moïse,
Aux enfants d'Israël ses œuvres.
8. Yahwé est puissant et miséricordieux,
Il est magnanime et de bonté infinie.
9. Il ne revendique pas longtemps
Et il ne garde pas constamment rancune.
10. Il n'a pas agi avec nous selon nos péchés,
Il ne nous a pas rendu à proportion de nos crimes.
11. Car autant que le ciel est élevé sur la terre,
Autant sa bonté est infinie à l'égard de ceux qui le craignent;
12. Aussi loin que l'orient est de l'occident,
Il a éloigné de nous l'effet de nos péchés.
13. Comme un père qui a pitié de ses enfants,
Yahwé a eu pitié de ceux qui le craignent.

*
* *

14. Car il connaît notre nature,
Il sait que nous sommes poussière.
15. La durée de l'homme ressemble à celle de l'herbe,
Il fleurit comme les fleurs des champs.
16. Le vent le traverse, il s'évanouit
Et sa place ne se reconnaît plus.
17. Mais la bienveillance de Yahwé se maintient un temps infini sur ceux
qui le craignent
Et sa justice passe aux enfants des enfants,
18. Pour ceux qui observent son alliance
Et qui ont soin de pratiquer ses commandements

*
* *

19. Yahwé a fondé son trône dans les cieux,
Mais sa puissance gouverne tout.
20. Bénissez Yahwé, vous ses messagers;
Vous les vaillants en force qui accomplissez ses ordres;
Vous qui êtes prêts à recevoir de nouveaux ordres.
21. Bénissez Yahwé, toutes ses troupes,
Ses serviteurs qui accomplissez sa volonté.
22. Bénissez Yahwé, toutes ses œuvres,
Dans tous les lieux de son gouvernement;
Mon âme, bénis Yahwé.

Énumération des bontés de Yahwé et de sa miséricorde envers ses serviteurs depuis l'époque de Moïse. Les anges et les autres créatures sont aussi invités à louer Yahwé. Le psalmiste semble postérieur au prophète Zacharie.

PSAUME CIV.

Verset 2. Le verbe עָטָה a ici le sens de « étendre », circonstance qui le rend apte à former parallélisme avec נוֹטָה. Le poète fait allusion à la création de la lumière d'après la Genèse.

Verset 3. Les hautes chambres, עֲלִיּוֹת, sont ce que l'auteur de la Genèse appelle דִּקְיָיִן; le poète les imagine comme des édifices solides pourvus de poutres et à plusieurs compartiments. — Les nuages et le vent étaient depuis longtemps personnifiés dans la mythologie sémitique sous la forme d'un dieu

ailé, Raman chez les Babyloniens; de là est née la métaphore כנפי רוח, « les ailes du vent ».

Verset 4. La position grammaticale de אֵשׁ לֵהֶם et רוּחוֹת est assez ambiguë : les anciens interprètes y trouvaient l'idée que les anges ont une substance ignée et aérienne. Les modernes prennent au contraire les mots מִשְׁרָתָיו et מַלְאָכָיו dans le sens de לְמִשְׁרָתָיו et לְמַלְאָכָיו et n'y voient que la notion prosaïque que le vent et le feu sont les serviteurs de la Divinité. Le contexte paraît plus favorable à l'ancienne exégèse.

Verset 5. Les bases de la terre sont visiblement les colonnes qui soutiennent le globe dont parle l'auteur de Job; cf. aussi Psaumes, LXXV, 4.

Verset 6. כְּסִיתָו, mieux כְּסִיתָהּ, parce que חֲהוּם est régulièrement du genre féminin; l'élément qui couvre (l'abîme) est naturellement l'eau, mentionnée au second hémistiche. La position primitive du globe terrestre au milieu des eaux est admise ici comme dans la Genèse.

Verset 10. Les מַעֲיָנִים sont les eaux jaillissantes des ruisseaux et des sources.

Verset 11. Avant יִשְׁבֶּרֶן il faut sous-entendre בָּם.

Verset 12. Le mot עֲפִי signifie « feuillage » comme en araméen.

Verset 13. Au lieu de מַעֲשֵׂיךָ on s'attend à מַעֲשֵׂיו, conformément à מַעֲלִיּוֹתָיו.

Verset 14. Sous la dénomination עֵשֶׂב, « herbe », le poète entend les premières pousses de blé confié à la terre par suite du labour de l'homme, qui aboutit à la production du pain.

Verset 15. Le mot יִיִן est un second complément du verbe לְהוֹצִיא, ce que les massorètes ont indiqué par un trait séparatif. Entre ce mot et יִשְׁמַח, il faut suppléer אֲשֶׁר; de même après וְלָחֶם.

Verset 17. Le mot בְּרוּשִׁים interrompt l'allure de la phrase. J'incline à corriger בְּרָאשִׁים. Comme parallèle à חֲסִידָה, on s'attend plutôt à נִשְׂרִים qu'à צִפְרִים, car ce sont surtout les aigles qui nichent dans les cèdres (Graetz).

Verset 18. Avant **דָּרִים** il faut sous-entendre le verbe **עָשָׂה**, par lequel débute le verset suivant; de même au commencement du second hémistiche.

Verset 19. La forme du *gal* **יָדַע** ne dit pas grand' chose; il vaut mieux lire **יָדַעַ**, « il a prescrit, déterminé ».

Verset 20. Le retour à la deuxième personne du verbe est déterminé par la considération du verset 24.

Verset 24. **וַיִּבְקֶשׁ** est pris dans un sens égal à **וַיִּבְקֶשׁוּ**.

Verset 22. L'accord avec **חֶשֶׁה** (20) oblige à ponctuer **תִּזְרֶיחַ** au lieu de **תִּזְרַח**.

Verset 26. Le masculin **יְהֻלְכֹּן** semble attester que le pluriel **אֲנִיּוֹת** se ramène à **אֲנִי** et non à **אֲנִיָּה**. — La particule **שֶׁם** est sous-entendue avant **לְיוֹתָן**, et le pronom **זֶה** doit être pris dans le sens relatif. Les massorètes semblent avoir sous-entendu **שֶׁם** après **יִצְרָה**. — Le suffixe de **בִּי** se rapporte naturellement à **יָם** du verset précédent.

Verset 29. **יִבְהֻלֹּן**, « ils sont terrifiés », parce qu'ils se sentent privés de protection. — **חֶסֶף**, contraction de **חֶאֱסָף**.

Verset 32. Le poète termine sa description par des phénomènes extraordinaires qui affectent la masse du globe terrestre tout entier et qui commandent le respect de la part des créatures.

Verset 35. Les pécheurs incorrigibles qui dédaignent de voir le doigt de Dieu dans les merveilles de la nature sont, pour notre psalmiste, le seul obstacle au règne de Dieu sur la terre; il souhaite donc leur disparition.

TRADUCTION

1. Mon âme, bénis Yahvé!

Yahvé, mon Dieu, que tu es grand!

Tu revêts la majesté et la magnificence.

1. Après réflexion, je vois que **אֲנִיּוֹת** ne peut former parallélisme avec **לְיוֹתָן**; il faut évidemment lire **תַּנִּינִים**, « gros poissons »; cf. Isaie, XXVII, 1; la forme masculine du verbe ne présente plus aucune difficulté.

2. Tu déroules la lumière comme un vêtement ;
Tu étends le ciel comme un voile ;
 3. Tu as charpenté tes celliers au milieu des eaux ;
Tu fais des nuages ton coursier de monte ;
Tu te promènes sur les ailes du vent.
 4. Tu fais des vents tes messagers,
Du feu flamboyant tes serviteurs.
 5. Tu as fondé la terre sur ses bases
De manière qu'elle ne s'affaissera jamais.
 6. Tu as couvert l'abîme comme d'un vêtement.
Les eaux stationnaient sur les montagnes,
 7. Elles s'enfuirent devant ta menace,
Elles se sauvèrent vite devant le bruit de ton tonnerre.
 8. Elles montaient sur les montagnes, descendaient dans les vallées
Vers l'endroit que tu leur avais déterminé.
 9. Tu as posé une limite qu'elles ne peuvent pas franchir
Afin qu'elles ne recouvrent plus la terre.
- * *
10. Tu fais surgir des sources dans les lits des torrents
Qui coulent au milieu des montagnes.
 11. Elles abreuvent tous les animaux des champs,
Les fauves y apaisent leur soif ;
 12. Près d'elles demeurent les oiseaux du ciel
Qui font entendre leurs chants au milieu des branches.
- * *
13. Tu arroses les montagnes de tes hauteurs, .
Du fruit que tu produis la terre se rassasie ;
 14. Tu fais pousser le foin pour le bétail,
L'herbe pour les travaux des hommes ;
Tu fais sortir le pain de la terre
 15. Et le vin qui réjouit le cœur de l'homme,
Qui fait briller sa figure plus que l'huile,
Et le pain qui soutient le cœur de l'homme.
- * *
16. Ils sont rassasiés, ces arbres de Yahwé,
Les cèdres du Liban qu'il a plantés,
 17. Dans lesquels nichent les oiseaux.
La cigogne a sa maison dans les cyprès ;
 18. Les montagnes élevées sont occupées par les chevreuils.
Les rochers servent d'abri aux lapins.
- * *
19. Tu as fait la lune pour les fêtes,
Tu prescris le coucher du soleil.
 20. Tu amènes les ténèbres et il fait nuit ;
Alors tous les animaux de la forêt s'agitent,

21. Les lions rugissent pour avoir leur proie
Et pour demander à Dieu leur nourriture.
22. Au lever du soleil ils se retirent
Et s'accroupissent dans leur tanière.
23. L'homme sort alors pour ses affaires
Et pour son travail jusqu'au soir.

*
* *

24. Que tes œuvres sont nombreuses!
Tu les as toutes faites avec sagesse,
La terre est remplie de tes biens.
25. Voici la mer, elle est grande et vaste ;
Il y a des reptiles sans nombre,
Des bêtes petites et grandes.
26. Là marchent les monstres,
Les cétacés que tu as créés pour qu'ils s'y divertissent.
27. Tous ces êtres t'attendent,
Pour que tu leur donnes la nourriture à temps.
28. Lorsque tu la leur donnes, ils acceptent avec avidité ;
Lorsque tu ouvres ta main, ils sont rassasiés de bien.
29. Lorsque tu caches ta face, ils perdent leur énergie ;
Lorsque tu retires leur souffle, ils expirent
Et retournent à leur poussière.
30. Envoies-tu de nouveau ton esprit, ils reprennent leur existence
Et tu renouvelles la face de la terre.
31. Lorsque tu regardes la terre, elle tremble,
Lorsque tu touches les montagnes elles font surgir la fumée.

*
* *

32. Que la gloire de Dieu reste éternellement,
Que Yahwé se réjouisse de ses œuvres.
33. Je chanterai à Yahwé durant ma vie,
Je psalmodierai à mon Dieu pendant que j'existe.
34. Puisse ma parole lui être agréable.
Je me réjouis en Yahwé.
35. Les pécheurs disparaîtront de la terre
Et les méchants s'évanouiront bientôt.
Mon âme, bénis Yahwé !

Glorification de la grandeur de Yahwé se manifestant dans la création et dans le gouvernement du monde. Même époque que celle du psaume précédent.

J. HALÉVY.

(A suivre.)

Note sur quatre inscriptions arabes d'Asie Mineure et sur quatre inscriptions du sultan mamlouk Kaitbay.

Les photographies des quatre premières de ces inscriptions ont été rapportées par M. Édouard Blanc. Quoiqu'elles n'offrent pas un intérêt exceptionnel pour l'histoire musulmane, elles forment la suite naturelle des inscriptions publiées par M. Clément Huart dans cette même Revue. Les quatre inscriptions du sultan Kaitbay sont données non d'après des photographies ou des estampages, mais d'après des reproductions qui se trouvent dans le manuscrit 1792 du fonds arabe de la Bibliothèque nationale. Les inscriptions I, II et III sont évidemment des modèles écrits par un calligraphe, d'ailleurs assez ordinaire, et qui devaient être reproduits tels quels par le lapicide. J'ignore si ces inscriptions ont été gravées, si elles existent encore et où se trouvaient les monuments auxquels elles étaient destinées.

PREMIÈRE PARTIE.

INSCRIPTIONS D'ASIE MINEURE

INSCRIPTION I.

Inscription bilingue arabe et grecque, gravée sur les murs de la forteresse de Sinope.

TEXTE ARABE

- 1 انفق بتوفيق الله تعالى في ايام السلطان الغالب
- 2 عز الدنيا والدين ابو الفتح كيكاوس بن كيخسرو برهان
- 3 امير المؤمنين عمر هذا البرج والبدن العبد المحتاج الى رحمة الله تعالى
- 4 بدر الدين ابو بكر صاحب سمرة في شهر ربيع الآخر سنة اثنى عشر
وستماية

On trouve en retour deux petites lignes d'un caractère très fin et dans lesquelles on peut lire :

كتب بواس العصبوني ؟

TRADUCTION

(1) [Cette construction] a eu lieu par la grâce du Dieu très haut, sous le règne du Sultan victorieux, (2) 'Izz-ed-Douniâ wa-'d-Dîn Aboû-'l-Fath Kaï-Kâoûs ibn Kaï-Khosrav, (fils de la) (3) Preuve du Prince des Croyants. A fait cette tour et cette courtine, l'esclave qui a besoin de la miséricorde du Dieu très haut, (4) Badr-ad-Dîn Abou-Bekr, maître (ou prince) de..... au mois de Rabi second de l'année 612.

A écrit...

Il m'est impossible de trouver un sens quelconque aux deux mots qui suivent. C'est sans doute un nom propre suivi d'un ethnique, mais j'ignore la lecture de l'un et de l'autre.

Remarques. Cette inscription est gravée en très beau neskhî d'un fort relief. L'année 612 est la dernière du règne d'Izz-ad-Dîn Kaï-Kaous I^{er}. Il faut lire : ... أبو الفتح كيكوس بن

بن. ... كيكوسرو [بن] برهان أمير ... Ce n'est pas le seul exemple de cette omission. On lit en effet à la dernière ligne d'une inscription de Kaï-Kobâd I^{er} : كيكوسرو :

وقلج أرسلان برهان أمير المؤمنين ... où بن est également omis. (Clément Huart, *Épigraphie arabe d'Asie Mineure*, extrait de la *Revue sémitique*, p. 36.)

Je ne sais comment interpréter le titre de صاحب سمرة ou سبيرة, la lecture صاحب سمرة, chef des Samaritains, donne un sens impossible. D'ailleurs, toutes les étymologies que l'on pourrait forger ne valent pas un seul renseignement historique qui pourrait rendre clair ce passage. C'est pourquoi je crois inutile de faire part des miennes, qui ne me satisfont nullement, aux lecteurs de la *Revue sémitique*.

TEXTE GREC

Le texte grec est gravé en cinq lignes dont voici la transcription.

- 1 ΜΗΝΗΝ? ΩΕΝΡΗΘΑ ΗΜΕΡΑ ΕΝΔΟΜΙ ΕΠΑΡΘΗΤΩ Κ
 2 ΑΣΤΡΟΝ Η ΣΗΝΟΠΗ ΠΑΡΑ ΤΩ ΜΕΓΑΛΩ ΣΥΛΤΑΝΩ ΑΖΑ
 3 ΤΗΝ ΚΑΗΚΑΣΗ ΚΕΓΩ ΔΥΛΟΣ ΤΩ ΜΕΓΑΛΩ ΣΥΛΤΑΝΩ ΠΑ
 4 ΤΡΑΤΗΝΗΣ ΟΠΩ ΠΑΚΙΣ ΕΚΤΗΣΑ ΠΗΡΓΟΝ ΚΕ ΚΟΡΤΗΝΑ
 ΚΕ ΗΡΧΕΥΘΗ
 5 ΑΠΡΙΛΙΩ ΚΕ ΕΠΛΙΡΟΘΙ ΣΕΠΤΕΒΡΙΟΙΣ ΤΗΝΑ ΕΤΩΣ
 ΡΥΚΔ ΙΝ(Δ).....

Il est probable que ce texte, que l'on peut lire ainsi qu'il suit, a été gravé par un homme assez ignorant :

Μηνός ...? ημέρα έβδομη έπαρτηθώ κάστρου ή Σινόπη παρά του
 μεγάλου σουλτάνου 'Αζατίν Καϊκάουση κεγώ δοῦλος του μεγάλου
 σουλτάνου Πατράτην 'Οπουπάκ(ρ)ις έχθήτα πύργον και κορτίνα
 και ήρχεύθη 'Απριλίου . . . και έπληρόθη Σεπτε[μ]βρίοις του έτους
 ρεψκδ ινδ...

« Le septième jour du mois de . . . j'ai remis la citadelle de Sinope au grand sultan Izz-ed-Din Kaï-Kaous. Moi qui suis l'esclave du grand sultan, Bedr-ed-Din, fils d'Abou-Bekr, j'ai élevé la tour et la courtine. Ce travail a été commencé au mois d'avril... et a été terminé au mois de septembre de l'année 1216 (de l'ère chrétienne)... »

La transcription 'Αζατίν prouve qu'à l'époque où l'inscription a été gravée, le *kesra* du mot *izz*, avait été absorbé par le *ain* au point de se changer en *fatha*. Cette prononciation est, comme on le sait, courante dans certains dialectes arabes. On voit, de plus, que l'inscription grecque n'est point la traduction littérale de l'inscription arabe et qu'elle s'en éloigne même beaucoup.

Dans le mot ΕΠΑΡΩΗΤΩ, il y a certainement une erreur du lapicide pour ἐπαρτηθῶ, qui est une forme de subjonctif présent classique. Les mots n'étant pas séparés dans cette inscription, il est difficile de savoir comment couper le groupe ΚΑΗΚΘΣΗΚΕΓΟ. La lecture Καικαούση κελῶ donne un sens, tandis que Καικαούς κελγο (ou κελγο par suite de l'iotacisme) n'en fournit aucun : L'η de Καικαούση doit être la marque du génitif pour Καικαούσης, soit que le σ soit tombé dans la prononciation, soit que le lapicide l'ait sauté. La lecture du groupe ΠΑΤΡΑΤΗΝΗΣΟΠΘΠΑΚΙΣ est aussi difficile et pour les mêmes raisons. Πάτρατιν est la transcription aussi fidèle que possible du nom arabe Badr-ad-Dîn, le grec ne possédant pas le son *b*. Ce nom jouant, dans la phrase où il se trouve, le rôle de sujet, on serait tenté de couper Πάτρατιν ησοπου πακίς (ou ισοπουπακίς). Je ne sais s'il est possible d'interpréter ce groupe par un ou plusieurs mots grecs, mais tous les efforts que j'ai faits dans cette voie n'ont pas abouti, et je crois qu'il faut plutôt voir dans οπουπακίς un essai de transcription de la seconde partie du nom propre de Badr-ad-Dîn qui est Abou-Bekr. Cette identification ne va pas sans quelques difficultés, mais elles sont moins importantes en réalité qu'en apparence; en effet, ΠΑΚ peut très bien être une faute pour ΠΑΚΡ = Bekr. Quant à la transcription ΣΠΘ = οπου pour Abou, elle s'explique par ce fait que l'a initial de Abou était prononcé d'une façon emphatique; il faudrait donc lire Πατρατίνης Οπου Πάτρης, les deux noms se trouvant au génitif. A première vue cette lecture paraît impossible, puisque Badr-ad-Dîn est le sujet de la phrase; mais il ne faut pas oublier que ce nom se compose de deux mots, le premier au nominatif : Badr, le second au génitif : Dini. Ce nom doit se lire en arabe littéral, quel que soit le rôle du personnage qui le porte dans la phrase avec le mot din au génitif : Badru-d-Dinî, Badri-d-Dinî, Badra-d-Dini. Peut-être est-ce par imitation de ce procédé qu'on a mis en grec le mot τιν, transcription de *din*, au génitif : τινης. Abou-Bakr se compose également de deux mots dont le premier, en arabe littéral, peut varier suivant le rôle de son possesseur dans la phrase, et dont le second reste toujours au génitif : Abou-Bakrin, Abi-Bakrin, Aba-Bakrin. Dans

ces conditions, il est très probable qu'il faut voir dans ΟΠΣΠΑΚΙΣ, l'ι et l'η s'employant constamment l'un pour l'autre dans cette inscription : Οπου παλ(ρ)ης, avec la chute accidentelle du ρ, et lire ... Πατρατίνης Ὀπουπάληρης... Ἐκθήσα est une forme corrompue pour ἐξέθηκα ; ἡρχεύθη est une forme d'aoriste passif de ἄρχω, la forme classique serait ἤρχθη.

INSCRIPTION II.

Cette inscription se compose de deux parties, toutes deux gravées sur des débris de monuments de l'époque romaine, quelques-uns fort beaux, entassés pour former un mur d'enceinte.

A

1 لا اله الا الله وحده لا شريك

2 له محمد رسوله صلى الله عليه

B

1 انفق بتوفيق الله تعالى في ايام وبامر السلطان الغالب

2 المعظم عز الدنيا والدين ابو الفتح كيكوس بن كيكسرو

3 برهان امير المؤمنين عمر هذا البرج والبدن العبد

4 الضعيف المحتاج الى رحمة الله تعالى بها الدين

5 قتلغچه السوباشى بقيصرية وولايات في سنة اثنى عشر وستماية

TRADUCTION

A

1 Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah, il est unique et n'a point d'associé.

2 Mohammed est son prophète, qu'Allah prie sur lui !

B

(1) [Cette construction] a eu lieu par la grâce du Dieu très haut, sous le règne et par l'ordre du sultan victorieux, (2) très grand, 'Izz-ad-Douniâ wa-'d-Dîn Aboû-'l-Fath Kaï-Kâoùs, fils de Kaï-Khosrav, (3) (fils de) la Preuve du Prince des croyants. A bâti cette tour et cette courtine, l'esclave, (4) le faible, qui a besoin de la miséricorde du Dieu très haut, Behâ-ad-Dîn (5) Kutlughtchah, le soubashi à Kaisariyya et ses dépendances, en l'an 612¹.

INSCRIPTION III.

Inscription dans la mosquée d'Ardahân. Elle est gravée au milieu d'un cadre hexagonal, dont deux seulement des côtés, les plus grands, sont rectilignes, et légèrement défoncé en creux. Le caractère est médiocre et sans grâce; les deux premiers mots صاحب الخيرات sont enchevêtrés de façon à ne figurer qu'un seul enroulement. A côté de ce cartouche se trouve une seconde inscription que nous désignons par B.

A

صاحب الخيرات اغا سليمان	1
بن سمروان زاده	2
١٢٨٧ ²	3

B

عمل	1
سليم اغا	2

1. Aujourd'hui, en turc, *soûbâshi* ou *şoûbâshi* désigne un officier de police. — *Vilâyât* pourrait signifier, mais moins sûrement, les provinces.

2. Le dernier chiffre de cette date est douteux.

TRADUCTION

A

(1) Le maître des bonnes œuvres, Aghâ Soleiman, (2) fils de Semruvan Zadeh. (3) 1287.

B

(1) Œuvre (2) de Sélim Aghâ.

Remarques. Pour le terme de صاحب الخيرات que l'on peut aussi traduire « bienfaisant », cf. celui de صاحب الخيرات واکسنات dans Clément Huart, *ibid.*, ligne 2 de l'inscription d'In-Euñu. A la première ligne de l'inscription A, le mot اغا est écrit اعا; à la seconde, le mot سهروان pourrait à la rigueur se lire سروان, en admettant que le م soit dû à un défaut de la pierre, mais la première de ces deux leçons me paraît la meilleure. Peut-être faut-il lire شيروان, Shirwân. Dans l'inscription B le mot سليم est écrit سلم.

INSCRIPTION IV.

Inscription dont j'ignore la provenance, mais qui doit également venir d'Asie Mineure. Elle se compose de trois lignes gravées dans un cadre défoncé dans une muraille; le caractère en est grêle, peu élégant et d'un faible relief, autant qu'on en peut juger par la photographie.

- | | |
|---|--|
| 1 | بنی بامر السلطان الاعظم ولی ملوک العرب |
| 2 | والروم والعجم صاحب البر والبحر السلطان سليمان |
| 3 | ابن سليم خان خلد الله ملكه في شهر شوال سنة ٩٩٣ |

TRADUCTION

- 1 [Ceci] a été construit par l'ordre du Sultan très grand, le Souverain des rois des Arabes,

- 2 du pays de Roûm et de la Perse (Adjem), le Prince de la terre et de la mer, le sultan Soleïmân,
 3 fils de Sélîm Khân, que Dieu prolonge son règne, au mois de Shavval de l'an 992.

Au point de vue paléographique, il n'y a guère à remarquer dans cette inscription que la façon dont s'enchevêtrent les deux mots *خلد* et *الله*, ce dernier étant superposé au premier. Il est plus intéressant d'examiner le protocole du sultan Soleimân, fils de Selîm-Khân, autrement dit Soleimân I^{er}, qui régna de 926 (1520) à 974 (1566), le contemporain et l'allié de François I^{er}.

On remarquera tout d'abord que ce prince, qui s'intitule sultan, ne donne point ce titre à son père défunt. C'est par un procédé analogue que, dans l'inscription pehlvie de Narsès à Shâpour, le roi de Perse Shâhpuhr reçoit bien comme son fils Narsès les épithètes de « roi des rois d'Iran et d'Anîran », d' « origine céleste, issu des cieux »,

מלכאן מלכא איראן ואניראן מינוצתרי מן יודאן

tandis que son grand-père Artakhshatr ne reçoit que le titre de « roi des rois ».

On trouve un fait analogue dans l'inscription pehlvie et chaldéo-pehlvie d'Hadjiâbâd, dans laquelle Pâpak, père d'Artakhshatr, quoique qualifié, d'ailleurs à tort, de roi, n'est pas appelé « roi d'Irân et d'Anîran, d'origine céleste » :

שהפוחרי מלכאן מלכא איראן ואניראן מינוצתרי מן יודאן ברא
 ... ארתחשתר מלכאן מלכא איראן ואנירן מינוצתרי מן יודאן נפי
 מאפכי מלכא

Le titre de *سلطان الاعظم* est un emprunt au protocole des Seldjoukides du pays de Roûm, dont la puissance avait passé aux mains des Turcs.

Celui de *ولي ملوك العرب والروم والعجم*, « souverain des rois des Arabes, du pays de Roûm et de l'Adjem », répond d'une façon assez exacte au titre de « roi d'Irân et d'Anîrân » des

inscriptions sassanides¹. Quant à celui de **صاحب البر والبحر**, « souverain de la terre et de la mer », il est évidemment l'origine du titre bien connu de **سلطان البرين وحقان البحرين**, « Sultan des deux continents et empereur des deux mers », qui fait aussi partie du protocole des rois de Perse. On trouve le titre **سلطان البر والبحرين**, « sultan de la terre et des deux mers », appliqué au sultan seldjoukide Izz-ad-Dîn Kaï-Kâoùs I^{er}, fils de Kaï-Khosrav, fils de Kilidj-Arslân (Clément Huart, *Épigraphie arabe d'Asie Mineure*, 1895, extrait, p. 45), et aussi (*l. l.*, p. 86) celui de **سلطان البر والبحر بآل سلجوق**, « sultan de la terre et de la mer pour (ou plutôt : dans) la famille de Seldjouk ». C'est de même que le titre d' « ombre d'Allah sur la terre » a été emprunté par les Osmanlys aux Seldjoukides; Izz-ad-Dîn Kaï-Kâoùs II, fils de Kaï-Khosrav, porte en effet dans une de ses inscriptions le titre **ظل الله تعالى** (*l. l.*, p. 63); Ghyâth-ad-Dîn Aboû-'l-Fath Kaï-Khosrav III, fils de Kilidj-Arslân (*l. l.*, p. 65, 77), et Ghyâth-ad-Dîn Kaï-Khosrav II, fils de Kaï-Kobâd (*l. l.*, p. 79). Sultan Sélim I^{er}, dans une inscription de Laranda, s'appelle **ظل الله في العالم**. On comparera de même le titre que prend le prince Karamanide Ibrahim (*o. l.*, p. 71, ligne 3 du texte arabe) :

سيد سلاطين العرب والعجم سلطان ابراهيم بن محمد بن قرمان ...

« le Prince des sultans des Arabes et de la Perse, Sultan Ibrahim, fils de Mohammed, fils de Karamân ». (Cf. p. 71.)

E. BLOCHET.

(A suivre.)

1. Il a été porté avec une légère variante par les Séfévis, comme on le verra plus loin.

NOTES ET MELANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Le règne de Fasiladas (Alam-Sagad), de 1632 à 1667

(Suite).

TRADUCTION¹. — *Ms. 141, fol. 29 v°*. Ensuite régna son fils Fasiladas, qui fut appelé, de son nom de roi, 'Alam-Sagad. Dans la première année de son règne, il s'établit à Libo. A cette époque, il restaura la foi d'Alexandrie. Il déporta le rās S'ela-Krestos dans le Šewādâ (*en marge* : on le pendit à un cèdre et il mourut) et il nomma beht-wadad le rās Za-Krestos².

La deuxième année, il résida à Šammâ-Māṣabyâ et passa l'hiver à Dobit³. (*Note au bas de la page* : La deuxième année, le 4 tāsās, mourut Malke'a-Krestos, qui avait été beht-wadad et qui était marié à la fille de Šadeqet de Gadama-Quârāsâ⁴.

1. Cf. René Basset. *Etudes sur l'histoire d'Éthiopie*, Paris, 1882, p. 132 à 138, et Ign. Guidi, *Di due frammenti*, etc., p. 19.

2. B et C. Et son fils le Haṣē Fasiladas régna. Son nom de roi fut 'Alam-Sagad. La pâque eut lieu le 27 de miyazyâ. Cette année arriva le patriarche dont le nom était Rezeq (C. Rezeqla); il consacra l'autel, et conféra le diaconat et la prêtrise. Mais c'était un faux patriarche. Le Franc Afonsu retourna dans son pays. Dans la première année de son règne, le roi 'Alam-Sagad s'établit à Libo (C. Bibo). En même temps il déporta le rās S'ela-Krestos d'abord dans le Shewadâ, ensuite dans le quala d'Abaro (C. 'Abero)-Amba. Là on le pendit à un cèdre et il mourut. Le roi conféra la dignité de beht-wadad au rās Zakrestos. — G. Après lui régna son fils Fasiladas dans cette même résidence *Dangaz* et fut appelé 'Alam-Sagad. Dans la première année de son règne, il demeura à Libo et passa l'hiver à Dankaz.

3. B. Maṣabya et passa l'hiver à Dokit, et pendant l'hiver il y eut un fléau qu'on appelle Fangel (ፈንግል : , en amharique, signifie choléra-morbus. D'Abbadie, *Dict.*, col. 1007). — C. Il passa l'hiver à Šammâ-Māṣabyâ et demeura à Dobit.

4. B et C. Malke'a... avait été autrefois... et celui-ci était le mari de Walata-Dadeqet (C. Šadeqet). Je rétablis dans le texte du ms. 141 les mots : ሞታ : ለወለተ : , conformément aux deux autres manuscrits. —

— *En marge* : (année de) *Marc*. — Et il y eut une épidémie de choléra.)

La troisième année (*en marge* : (année de) *Luc*), il vint tout à coup un rebelle nommé Malke'a-Krestos, pendant que le roi était dans le pays de Libo; il entra dans le palais¹, s'assit sur le trône et mit sur sa tête² un « cercle de lumières » en guise de diadème et de couronne, ce qui fit que les chanteuses (*en marge* : les femmes de basse condition) lui chantèrent ces pa-

G. Dans la seconde année, il resta à Shammâ-Mahsabyâ, puis fit sa capitale, *résidence*, Dobit.

1. B et C. Dans la troisième année, le roi combattit dans le pays de Libo (C. Bibo) le révolté Malke'a-Krestos. D'abord Fasiladas s'enfuit, emportant la couronne, avec un petit nombre de cavaliers. Le rebelle entra dans le palais, etc. — G. La troisième année, il resta à Libo. Pendant qu'il y était, le rebelle nommé Malke'a-Krestos arriva et fit la guerre au roi. Le rebelle mourut le 13 hamlé. Beaucoup de ses soldats, en nombre incalculable, périrent en tombant dans des ravins ou des précipices. Le roi passa l'hiver à Dobit en grande joie.

2. B et C. Le rebelle mit sur sa tête un chandelier qu'il prit pour la couronne, et tous les gens et les femmes de basse condition l'accueillirent en dansant et en chantant : « Maintenant le soleil qui était caché est apparu. » Le roi envoya ensuite un message au dadjazmâtch Damo du Samên et au räs Za-Kesos dans le Dämot, ainsi qu'à son frère cadet Abêto-Gälawdêwos, dadjazmâtch du Bégameder. Ils vinrent, après avoir rassemblé (?) leurs troupes, entourèrent l'ennemi de quatre côtés et lui livrèrent bataille dans le pays de Libo, le 12 hamlé. Le rebelle Malke'a-Krestos périt de la main de Qozmos, soldat d'Abêto-Gälawdêwos, et son armée fut exterminée. Cette même année mourut le dadjazmâtch 'Eda-Krestos, fils du räs Yamana-Kesos, le 14 yakatit. — La teneur exacte du dicton amharique qui est cité dans ce passage a été donnée, avec l'explication de son origine, par M. Guidi, dans ses *Proverbi, strofe e racconti abissini*, Roma, tip. della reale Accad. dei Lincei, 1894, n° 166, p. 45 : አሁን፡ ወጣች፡ ገምበር፡ ተሸሸገ፡ የነበር። En combinant les deux textes, celui du ms. 141 et celui du ms. 142, on comprend parfaitement la pensée de l'auteur qui se moque du rebelle, lequel ne sachant même pas ce qu'était une couronne, se met sur la tête un chandelier. Les mots መቅረዝ፡ (amh.) et ትቅዋም፡ (éth.) signifient à la fois *base*, *piédestal* et *chandelier*. J'ai traduit par « cercle de lumière » parce qu'il m'a paru que l'auteur a voulu indiquer une sorte de couronne destinée à supporter des bougies allumées, ዘየገትዉ፡ ቦቱ፡, que Malke'a-Krestos aura pu facilement prendre pour une couronne. Pour les autres expressions amhariques, voy. Guidi, *op. laud.*

roles : « Maintenant le soleil qui était caché est apparu. » L'armée arriva ensuite et Abêtakhun Gâlâwdêwos (*en marge* : le dadjazmâtch du Dâmo et du Semên) revint du Bagêmeder ; ils livrèrent bataille à Libo ; Gâlâwdêwos fut vainqueur et son soldat Qozmos tua ce rebelle le 14 du mois de hamlê.

La quatrième année (*en marge* : (année de) *Jean*) le roi alla dans le pays de Guajâm et fit la guerre aux Agaws 'Azanâ et Zigam. Puis il envoya son armée contre les Gâllâs sous la conduite du dadjazmâtch Malak-Bâr¹. Celui-ci leur livra bataille, prit leurs troupeaux de bœufs, emmena leurs femmes en captivité, revint dans le Bagêmeder et s'arrêta à Qânzilâ. A cette époque arriva l'abouna Marqos. Le roi fixa sa résidence à Guandar².

La cinquième année (*en marge* : *Matthieu*), le roi vint dans la province du Guajâm. Il fit la guerre aux Agaws appelés Dângelâ³, resta quelque temps à Gâfit et combattit les Zigams et les Hankasa.

La sixième année (*en marge* : *Marc*), le roi se rendit dans le Lâsiâ et y fit la guerre. Les troupes furent éprouvées par la faim et le froid⁴, au point que plusieurs mangèrent leurs chaussures et leurs boucliers. On vendait de la viande d'âne en même temps que de la viande de bœuf dans les marchés à cette époque⁵.

La septième année (*en marge* : *Luc*), le roi ne quitta pas Guandar sa résidence⁶.

1. B et C. Bâhr.

2. G. La quatrième année, il alla dans le Gojâm et fit la guerre aux gens d'Azanâ et de Šakut ; pendant qu'il était dans le Gojâm, il envoya des troupes pour combattre les Gallas, et à son retour il s'arrêta à Qânzilâ. A ce moment arriva du pays d'Égypte un évêque d'Alexandrie dont le nom était Marqos, et le roi passa l'hiver à Guandar.

3. B. Et Hankašâ. Cette année mourut Abba 'Askâl, et le roi demeura, etc.

4. D'après B ; le ms. 441 porte **ዝናት** : , le javelot, la lance.

5. B. La sixième année, maskaram commença par un mardi, epacte 14, nombre d'or 16. Le 29 de magâbit, la pâque coïncida avec l'Incarnation. Cette même année, le roi fit une expédition dans le Lâstâ ; beaucoup de gens périrent de faim et de froid.

6. B supprime Gondar. Le 7 de teqemt mourut le dadjazmatch Yo-

La huitième année (*Jean*), le roi ayant appris l'arrivée des Gállâs, se rendit à Jârâ¹, s'y établit et combattit les 'Agaws Zigams² et Matakals.

La neuvième année (*Matthieu*), il vint dans le Guajâm, s'arrêta à Derderâ, et envoya son armée avec le Fit-Awrari Mâmo faire la guerre aux Shânqelâs, et celui-ci les combattit jusqu'à Balya.

La dixième année (*Marc*), il alla dans le Guajâm et fit la guerre aux 'Agaws³.

La douzième année (*Luc*), ayant appris l'arrivée des Gállâs, il resta à Dabêt⁴. A ce moment mourut son fils Quasṭanṭinos.

La treizième année (*Matthieu*), le roi alla dans la province de Guajâm et demeura quelque temps à 'Enza-Gedem. Puis il se remit en marche, se rendit à Jârâ⁵ et demeura à Quey. Après avoir quitté cette localité, il prit la route des Agaws et des Gumân, après avoir traversé l'Abâwi; il fit la guerre aux Gállâs dénommés 'Akakô, dans le pays de Sobi⁶.

La quatorzième année (*Marc*), le roi fit la guerre aux Han-kašâ. Puis il revint, passa le carême à Zagê⁷, et, après la fête de Pâques, ayant appris l'arrivée des Gállâs, il s'avança jusqu'à Qembuat, mais les Gallâs ayant pris la fuite, il retourna à sa résidence.

La quinzième année (*Luc*⁸), il partit, se rendit dans le Guajâm et resta quelque temps à 'Enza-Gedem⁹. De là il alla à

hannes, ainsi que Za-Maryâm dans sa rébellion. Au mois de ḥamlê, Abêto-Galâwdêwos partit pour le Lâstâ et en chassa Keflâye (?).

1. B. Le roi demeura à Jârâ.

2. B. Zigamu.

3. B. La onzième année, il ne sortit pas de sa capitale.

4. B. Il vint dans la province de Guajâm, et n'ayant pas rencontré les Gállâs, il resta à Dabêt.

5. C. Jârâ.

6. C. Gumay; B. Gumân, puis ayant traversé l'Abâwi, il fit la guerre... 'Akabô dans le pays de Sabê (C. 'Akako dans le pays de Sobê).

7. B. Revint et jeûna à Zagê. Le reste manque.

8. B. Maskaram commença un samedi, épacte 23, nombre d'or 7. Le 23 de ḥedar, un jeudi, 'Abêto Galâwdêwos fut pris, enchaîné et exilé.

9. B. A Enzagedem, puis à Derdera. Il jeûna (passa le carême) à Zagê. La paque eut lieu le 23 de myazyâ. 'Emabêt Garzit mourut.

Derderâ et y construisit deux églises : Gemedjâ-Bêt et Iyasus. Il donna en fief à Dâgâ et à Kebrân une terre de quarante mesures (?) à Derderâ, parce qu'il avait combattu son frère 'Abêtakhun Gâlâdwêwos, puis il passa le carême à Zagê. Il entra ensuite dans l'île de Dâgâ, parcourut à pied tout le territoire de Daq, sans y amener une mule ni un cheval, et promit aux habitants de leur construire une église à Dâgâ. De là, il rentra à sa résidence.

La seizième année (*Jean*), il ne quitta pas Guandar, sa résidence¹ et y passa l'été. (*En marge* : A cette époque Abêtakhun Gâlâdwêwos et son frère 'Elfeyos lui firent la guerre.)

La dix-septième année (*Matthieu*)², il resta encore pendant l'été à sa résidence et ne quitta pas Guandar.

La dix-huitième année, il se rendit dans la province de Guajâm pour faire la guerre aux Gâllâs et arriva au pays de Hadis³. Mais les Gâllâs ayant pris la fuite à la nouvelle de son arrivée, il s'en retourna ; il fit la guerre aux Hankašâ, les massacra⁴, s'empara de leurs troupeaux de bœufs, emmena en captivité leurs femmes et leurs enfants et regagna ensuite sa résidence⁵.

La dix-neuvième année (*Luc*), il alla dans le Bagêmeder⁶ et s'arrêta à 'Estê. Il envoya son armée avec le blâtên-guêtâ

1. B. Mourut Abba Lebsa-Krestos, prieur de Şelalo, colonne de la foi.

2. C. Seizième. — B. Il ne sortit pas de sa capitale. 'Abêto Beçela-Krestos ravagea le pays de Wambaryâ. Maskaram commença par un mardi, temps de l'évangéliste Matthieu, épacte 15, nombre d'or 15. Le 29 de magabit, la pâque coïncida avec l'Incarnation. A cette époque arrivèrent deux évêques, Abbâ Mikâ'êl et Abba Yohannes, l'un par le Dankali et l'autre par le Sennâr. Abbâ Yohannes, qui était venu par le Dankali, ne fut pas nommé métropolitain. Il fut exilé à Sarka parce qu'il avait été mandé par 'Abêto-Galawdwêwos, pour qui ce fut un affront. Quant à Abbâ Mikâ'êl qui était arrivé par le Sennâr, il fut établi évêque, parce qu'il avait été mandé par le roi. Cette année mourut la Wézaro Walata-Kesos, sœur du roi, à Jânfaqarâ.

3. La nouvelle terre. Voy. Basset, *Études*, note 292.

4. B. En tua beaucoup.

5. B. Et moururent 'Emabêt 'Amata-'Iyasus, fille du râs 'Atanâtêwos (C. 'Atnâtêwos) et mère du dadjazmâtch Demêtros, et 'Emabêt Walata-Hawâryât.

6. B. Begamder, C. Bêgamder, et toujours ainsi.

Be'ela-Krestos porter la guerre dans le Lâstâ. Il revint et passa le carême à Darâ.

La vingtième année (*Jean*), il se rendit dans le Guajâm, resta quelque temps à 'Arafâ et à 'Enza-Gedem. Il envoya son armée avec Abêlo Be'ela-Krestos combattre les Shânqelâ nommés Danges. A ce moment Ela-Zôga et Batro périrent dans l'armée du roi et moururent de la main des Dângeš¹. Le roi passa le carême à Daguesma, puis rentra à sa résidence. (*En marge* : A cette époque, les moines dits d'Abba Heryâkos combattirent pour la question des deux sœurs.)

La vingt et unième année (*Matthieu*), il partit pour le Bagêmeder, s'arrêta à Jâra-Baten et envoya le râs Walda-Giyorgis² faire la guerre aux Gâllâs. Celui-ci combattit les Wakos. A cette époque, il y eut une grande famine appelée Kabab. La Wayezaro Krestosâwit et la Wayezaro Wangêlâwit, sœurs du roi, moururent³. (*En marge* : [C'est] à cette époque [qu']il fit construire le sanctuaire de Dâgâ; il fut construit en trois ans. Le roi y plaça l'autel d'Étienne, qu'il apporta sur sa tête, et il alla jusqu'à Jâbâ (ou Jân)-Takal. Il donna en fief la terre de Zebed aux prêtres [de cette église]. Abba Ya'qob fut maragêtâ de Dâgâ et le roi lui donna un fief à Zebed, car il l'aimait beaucoup.)

La vingt-deuxième année (*Marc*)⁴, il alla dans le Bagêmeder, séjourna à Ratchâ⁵ et revint à sa résidence.

La vingt-troisième année (*Luc*), il porta la guerre dans le Lâstâ⁶, puis en repartit, passa le carême à 'Aringo et y rassembla un synode à cause de la question de l'onction.

La vingt-quatrième année (*Jean*), il ne quitta pas sa résidence.

1. C. Zoga et Baterero. A ce moment périrent dans l'armée du roi par la main des Danges.

2. B. Un de ses officiers.

3. B. A cette époque mourut la Wézaro Wangêlâwit, sœur du roi, et pendant l'hiver il y eut un fléau appelé Kabab.

4. B. Temps de l'évangéliste Marc (lisez መርቆስ : dans la variante).

5. B. Convoqua un synode à 'Aringo (manque dans C) au sujet de l'onction du Christ et revint.

6. La vingt-troisième année, il fit la guerre au Lâstâ et passa le carême à 'Aringo.

La vingt-cinquième année (*Matthieu*), il alla à Guâbrâ et revint à sa résidence.

La vingt-sixième année (*Marc*), il se rendit à Ratchâ et envoya à 'Arirâbâ le blâtên-gêtâ Lawis¹. Celui-ci y fit la guerre, détruisit les villes, prit les biens des habitants et leurs chameaux, et emmena en captivité leurs femmes et leurs enfants. Il envoya ensuite le râs Walda-Giyorgis faire la guerre aux Moz, puis il retourna à sa capitale. (*En marge* : A cette époque eut lieu la destruction de Maguinâ ; plusieurs moines moururent, entre autres l'abuna 'Amhâ-Giyorgis, et furent martyrs.)

La vingt-septième année (*Luc*), il alla à 'Aringo, et envoya² Walda-Giyorgis à Jârâ³, où il combattit les Gállâs qu'il vainquit. Il fit aussi la guerre aux Matakais. Puis il envoya Lawis⁴ dans l'Amhârâ pour attaquer les Gállâs à Men-Yetcher⁵ et revint à sa capitale.

La vingt-huitième année (*Jean*), il se rendit à 'Aringo pour combattre Lâkê⁶ ; il le battit et retourna à sa capitale.

La vingt-neuvième année (*Matthieu*), il quitta sa résidence et demeura à Salâm. A cette époque mourut⁷ l'Itêghê Wald-Sa'âla, mère du roi. Il fit la guerre aux Hankašâ et retourna à sa capitale dans le mois de hamlê.

La trentième année (*Marc*), il alla dans la province de Gualjâm⁸, après avoir appris l'arrivée des Gallâs. Ceux-ci ayant pris la fuite, (*fol. 33*), il resta à Dâguesmâ. A cette époque mourut⁹ la Wayzaro 'Ehta-Krestos. Puis¹⁰ il envoya le dadj-

1. B. Puis il envoya le râs Giyorgis faire la guerre aux Moz qui sont les Gongâs et revint à sa résidence.

2. B. Le râs.

3. C. Jarâ.

4. B. Le blâten-gêta Lâwis.

5. B. Menyetcher.

6. B. Fils du rebelle Malke'a-Krestos du Lâstâ. Ce Lâkê vint de lui-même, enchaîné et dépouillé de ses vêtements. Le roi lui donna pour femme sa fille nommée la Wêzaro Tawklya, qui n'avait pas d'enfant.

7. B. Sa mère, Wald-Sehela (C. Sâhlâ), le 1^{er} de magabit.

8. B. Pour combattre les Gállâs. Mais lorsque les Gallâs apprirent son arrivée, ils s'enfuirent. Le roi resta à Dâgusma.

9. B. Sa sœur.

10. B. Ayant appris le retour des Gallâs.

azmâtch Maḥdara-Krestos dans le Bagêmeder pour protéger cette province contre les Gállâs Waro-Mênu, dont il avait appris la marche; il leur fit la guerre et les tua jusqu'au dernier¹. (*En marge* : Le dadj-azmâtch Dibi mourut.) Puis il revint à sa résidence.

La trente et unième année (*Luc*), il tua² Demyânos à Shôtal-Mêdâ, jeûna à 'Aringo et regagna sa résidence.

La trente-deuxième année (*Jean*), il ne quitta pas Guandar, sa résidence. A cette époque arriva l'abuna Krestodolu et mourut le bajer-wand Walda³.

La trente-troisième année (*Matthieu*), il alla à Jârâ, passa l'été à Gamê, et fit la guerre aux Gállâs. A ce moment moururent le Fit-Awrâri Henşâ-Krestos, dans le combat, et le râs Walda-Giyorgis, ainsi que ses frères⁴. (*En marge* : A cette époque une étoile montra un signe semblable à une queue⁵.)

(*Fol. 33 v°, en haut de la page et paraissant se rapporter à la trente-quatrième année, la note suivante* : A cette époque moururent Tâlâq-'Akâlê et Tânásh-'Akâlê⁶, juges de Dabra-Libânos, ainsi que le secrétaire des ordres du roi, l'azâj Keffa-Giyorgis.)

La trente-quatrième année, (*fol. 33 v°*) il passa l'été à 'Aringo et fit brûler les livres des Francs. (*En marge* : Il y eut une famine qu'on appela Samsem.) A cette époque mourut le dadj-azmâtch Maḥdara-Krestos⁷.

La trente-cinquième année (*Luc*), Dawit se révolta et le roi tint un synode à 'Aringo⁸.

1. B. Les Gállâs Waromênu arrivèrent; il les vainquit et les extermina jusqu'au dernier. Le Fit-Awrari Neşa-Kesos mourut dans cette campagne. Ensuite le roi revint dans sa capitale.

2. B. L'azâj.

3. B. Waldê.

4. B. La trente-troisième année, il passa l'été à Jârâ-Gamê. Le râs Walda-Giyorgis et ses frères furent emprisonnés, et le râs Lâwis nommé à sa place.

5. C'est-à-dire qu'il apparut une comète.

6. Les mots *tâlâq* et *tânâsh* qui précèdent 'Akâlê signifient le premier *grand* et le second *petit* en amharique.

7. B. La trente-quatrième année mourut le dadjasmâtch Maḥdara-Kesos; le roi brûla les livres des Francs et passa l'été à 'Aringo.

8. B. (Se révolta) 'Abêto-Dâwit, fils du roi, à Balyâ et fut pris. Le

La trente-sixième année de son règne, le roi Fasiladas mourut et alla dans le monde de ses pères. Il fut enterré à 'Azazô; puis on exhuma son corps, on le transporta à l'île de Dâgâ, dont il avait restauré l'église, et on l'y déposa¹.

J. PERRUCHON.

BIBLIOGRAPHIE

Das Buch der Richter, erklärt von D. Karl Budde. Freiburg i. B. Leipzig und Tübingen. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897.

Cet ouvrage forme la XII^e division du recueil intitulé *Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament*, qui se publie sous les auspices du Dr Karl Marti, professeur de théologie à l'Université de Berne, en Suisse. La publication a été confiée à la collaboration de savants d'une même conception théologique, afin d'éviter les dissensions trop frappantes dans les résultats généraux. Les commentaires doivent être à la fois complets et très succincts et « servir principalement à marquer l'importance du Vieux Testament pour l'intelligence de la religion chrétienne et de l'histoire religieuse en général, ainsi qu'à démontrer de nouveau le prix du trésor que la communauté chrétienne possède dans l'Ancien Testament, dont les bijoux brillent avec un éclat plus magnifique, lorsqu'on se donne la peine de les regarder dans leur châsse exacte et dans leur entourage ». Si je ne me trompe, ce dithyrambe, qui fait de l'ancienne littérature hébraïque la parure d'une communauté religieuse née plusieurs siècles après sa disparition et dans un milieu où on ne comprenait pas un mot d'hébreu, est simplement destiné à tranquilliser la conscience du lecteur ahuri des ravages exercés dans le texte traditionnel par la critique outrancière des commentateurs. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, et très heureusement, malgré quelques restrictions inévitables, le recueil de M. Marti peut aussi être utile à beaucoup de frères et de cousins des fondateurs du christianisme, pour lesquels l'étude de la Bible hébraïque n'a jamais cessé d'être l'élément de vie par excellence. Je puis l'affirmer par ma propre expérience, au sujet du commentaire sur le livre des Juges cité ci-dessus, et où, grâce à une activité dévorante et à

blâten-géta Malke'a-Krestos l'amena à son père. Le roi l'envoya enchaîné à Waḥni.

1. B. La trente-sixième année, correspondant à l'an 7408 de la création du monde, maskaram commença un vendredi, temps de l'évangéliste Jean, épacte 15. La maladie de Fasiladas s'aggrava. Le mois de ʾetqemt commença un dimanche, et le mardi 10, le roi mourut et fut enterré à Azazo.

un talent exceptionnel de mise en œuvre, M. Budde a su condenser une foule de recherches exégétiques et historiques qui contribuent à l'éclaircissement du précieux document de l'antiquité hébraïque. J'ai à peine besoin de dire combien d'explications excellentes se trouvent dans ce commentaire : M. Budde est depuis longtemps passé maître dans ces études et mes éloges n'y ajouteront pas grand' chose. Je crois plus utile de relever quelques points sur lesquels je ne suis pas de son avis. Le principal rocher de séparation est la dissection documentaire du livre, laquelle me paraît trop affirmative dans l'état actuel de nos connaissances. Juges, II, 6. se rattachant au livre de Josué, semble inaugurer un récit qui se continue sans interruption jusqu'au chapitre XVIII, mais faut-il pour cela déclarer les chapitres I-II, 5, qui se rattachent au même livre, une interpolation faite contre la volonté de l'auteur principal ? Je ne le pense pas : II, 5-10, n'est visiblement qu'une variante de la fin de Josué (ainsi : Juges, II, 5 = Josué, XXIV, 28 ; Juges, II, 7 = XXIV, 31 ; Juges, II, 8 = Josué, XXVIII, 29 ; Juges, II, 9 = XXVIII, 30). En retirant ces cinq versets, le passage Juges, I, 1-II, forme la seule suite au livre de Josué et n'a plus rien de suspect. Quant aux chapitres XVII-XXI, ce sont des épisodes détachés d'époques indéterminées que l'auteur lui-même a placés entre l'histoire de Samson et celle de Samuel, caractérisées par la domination des Philistins. Je ne vois pas non plus pourquoi les *petits juges*, qu'à cause de leur peu de durée ou d'importance l'auteur n'a pas honorés de sa formule pragmatique : « Et Israël fit (ou continua à faire) ce qui déplut aux yeux de Yahvé », ou a ignoré leur durée, seraient de fabrication frauduleuse insérés ultérieurement dans le texte. La prétention de rétablir les couches primitives de la narration au moyen d'analyses littéraires faites en partie par des devanciers me semble sujette à caution ; en ce faisant, on crée sans le savoir une tradition aussi partielle que la tradition orthodoxe. Les acquisitions absolues n'existent que dans les sciences mathématiques ; dans les hypothèses historiques, il faut toujours réexaminer, ne fût-ce que d'une manière très condensée, les argumentations des prédécesseurs. Sur ce point, le commentaire de M. Nowack sur les petits prophètes offre un bon exemple à suivre.

Voici maintenant quelques remarques d'un autre genre :

P. 25. *Baal* n'est pas seulement un titre divin, mais, comme le *Bel* assyrien, à la fois l'un des dieux les plus anciens du panthéon sémitique ; Osée, II, 18, cherche à faire disparaître la trace des Baals ; le culte de Baal chez les Hébreux date de leur séjour à Ur-Kasdim. — P. 25. Les Philistins sont des Hamites et viennent de Kaphtor, non de l'île de Crète qui appartient à Yâwân ; l'homonymie כְּרִיתִים, Crétois, est purement fortuite ; celle des *Takkara* (= זִכְרִי) du Carmel et des *Takkara* de l'Asie Mineure est dans le même cas. — P. 26. L'équation

כושן ישעתים = « Mohr der Doppelbosheit » est simplement ridicule, et son royaume *Aram-Naharaim* est la Mésopotamie syrienne, non celle de l'Euphratène. — P. 32. La supposition que le juge **שמגר** est un oppresseur étranger plane en l'air: le nom, analogue à **שמידע**, peut signifier « craignant le nom (divin) ». — P. 40. L'absence de Juda et Siméon à la bataille du Tabor ne prouve pas le « feindlichen Gürtel im Süden », mais que ces tribus vivaient alors en paix avec les Chananéens (cf. I Samuel, VII, 14). — L'origine tardive de **פרעות** ne peut être affirmée que par ceux qui s'imaginent que le mot n'existe pas avant de figurer dans la littérature et que, avant la Bible, il n'y avait rien d'écrit en hébreu. — P. 43. **להם שְׁעִירִים** ne cadre pas avec le contexte. Lire ce verset : **הִכָּחַד אֱלֹהִים הָרָשִׁים אֶנֶל לָהֶם** **כִּשְׁעָרִים כֹּגֶן אִם יִרְאָה וּרְמָה בְּאַרְבָּעִים אֶלֶף בְּיִשְׂרָאֵל**, « Élohim a exterminé les forgerons (= les Chananéens aux chars de fer, paronomase de **הרשת**, résidence de Sissera), la guerre a disparu des portes: voit-on maintenant un (seul) bouclier ou une (seule) lance dans quarante mille hommes d'Israël? » C'est-à-dire : La sécurité est si parfaite que presque personne ne porte plus d'armes. Dans le sens de « osait paraître » (« wachte sich ans Tageslicht ») il faudrait **נִרְאָה**. — P. 55. VI, 24, est une annonce anticipée de la construction d'un autel par Gédéon au lieu même où l'ange lui apparut, et n'est nullement en contradiction avec 14-23. — P. 60. Aucune confusion n'existe aux versets VII, 16 et 20: la trompette ainsi que l'épée étaient, comme de coutume, accrochées à la ceinture, et n'ont été successivement prises à la main qu'au moment où furent jetés par terre ou cassés les pots qui couvraient les flambeaux. Les épées n'ont pas été tirées au début de la bataille, les Madianites s'étant entretenus dans la première bagarre (22; cf. II Rois, III, 23); la correction **בְּהָרֵב** au lieu de **בְּשׁוֹפְרוֹת** est donc mal fondée. — P. 67. L'idée que l'*éphod* (manteau à oracle) était un objet de culte ne résulte pas de l'expression **וַיָּחֲנוּ אַחֲרָיו** (VIII, 27): le peuple allait à Ophra consulter cet oracle sans se soucier si le prêtre qui le donnait était un adorateur de Yahvé ou celui d'un autre dieu. — P. 85. La somme de trois cents ans depuis l'occupation du territoire de l'Arnon par Israël jusqu'à l'attaque ammonite étant exacte en nombre rond, prouve le mal fondé de l'élimination des petits juges, décrétée par les critiques, mais l'affirmation que ce chiffre a été interpolé plus tard (dans quel but?) met en évidence la méthode autoritaire et le sans-gêne de ces exégètes. — P. 85-86. Jephthé dit: « Je fais le vœu d'offrir en holocauste à Yahvé « quiconque » (« wer immer », Kautzsch) sortira des portes de ma maison à ma rencontre. » Que serait-il arrivé si, au lieu de sa fille, d'autres personnes, parents, domestiques, amis et curieux se trouvant par hasard dans sa maison, étaient sortis sans elle à ce moment? Les aurait-on sacrifiés? Voilà une question à laquelle les

critiques hésiteront, je l'espère, à répondre par l'affirmative : un tel massacre de citoyens dans un jour de joie et de triomphe étant peu probable. Le vœu de Jephté suppose donc la possibilité d'un rachat quelconque (cf. I Samuel, xiv, 45). Quant à sa propre fille, le sacrifice réel étant défendu, Jephté ne put que faire d'elle une hiérodoule attachée au sanctuaire de Yahvé et devant rester célibataire toute sa vie. La forme païenne du vœu s'explique par l'éducation du héros, mais l'exécution est conforme à l'ancienne coutume du yahwéisme (Exode, xxxviii, 8; I Samuel, ii, 23). La phrase **וְהָיָא לָא אִישׁ וְדַעָה אִישׁ** (et non **וְדַעָה**) ne marque pas un état momentané, mais un état permanent incluant le passé et le futur. — P. 90. Le nom écrit chez les Septante Σαφί, chez Josèphe Σαζέν, est la ville galadite **סאזאן** = **סאזאן** = **הַשָּׁפָה**, lieu de naissance d'Élie (I Rois, xvii, 1), et n'a rien à voir avec Mispé. — Enfin, au point de vue de la tolérance religieuse, l'ouvrage mérite tous les éloges : je n'y trouve qu'une seule déviation (p. 38). M. Budde écrit : « Le jugement éthique de l'acte d'Éhud ne peut faire difficulté qu'à celui qui confond l'Ancien Testament avec le Nouveau. La narration célèbre Éhud comme un héros et comme un champion de Dieu. » Je suis absolument de l'avis du savant théologien. Le juge Éhud qui, en temps de guerre et de guet-apens mutuels, poignarde traîtreusement Églon, roi de Moab, l'oppresseur étranger de sa patrie, et l'apôtre Pierre, qui fait passer froidement de vie à mort deux compatriotes et compagnons, Ananias et sa femme Saphira, pour ne pas avoir versé quelques deniers de plus dans la caisse de la communauté (Actes des Apôtres, v, 1-10), sont des héros et des champions de Dieu d'époques très différentes; et je m'empresse de souscrire à sa dernière remarque : « Durch jeden Versuch der Beschönigung wird das Uebel vermehrt. »

Die Psalmen übersetzt und erklärt von D. Friedrich Baethgen, zweite neubearbeitete Auflage. Göttingen. Vandenhoeck et Ruprecht, 1897.

L'ouvrage de M. Baethgen fait partie du recueil de M. Nowack que nos lecteurs connaissent par plusieurs de nos comptes rendus. La première édition parut il y a cinq ans; la nouvelle édition précise davantage l'exposé, introduit plusieurs améliorations effectives, surtout en ce qui concerne la question relative à un grand nombre de psaumes réputés machabéens, qui sont réduits à des limites très étroites. M. Baethgen accepte formellement la date de 290 avant notre ère que j'ai démontrée pour être celle de l'Ecclésiastique, ce qui fait remonter une bonne partie des écrits bibliques à des époques antérieures à celles qu'avait admises l'école critique moderne. Je suis heureux de me rencontrer avec lui en ce qui concerne la méthode exégétique. Nos principes communs repoussent toute émendation qui n'est pas indispensable et considèrent les divergences présentées

par les Septante, à peu d'exceptions près, non comme des *lectures* mais comme des *tentatives d'interprétation* plus ou moins heureuses. De ma part, je suis moins affirmatif sur le sens messianique qu'on attribue à beaucoup de psaumes et dont je ne trouve pas la moindre trace. Tout ce que j'y aperçois, c'est le règne du yahvéisme dans le monde, mais le rôle du roi davidique y est à peine dans la première phase de son évolution. Le désir d'édifier, commun à la plupart des commentaires modernes entraîne leurs auteurs à chercher dans les prophètes et les psaumes, sinon une christologie systématique pareille à celle du Nouveau Testament, pour le moins des *pressentiments* christologiques d'un ordre inférieur, mais néanmoins assez forts pour retenir le lien religieux entre les deux Testaments. Il faut espérer que, le progrès aidant, la Bible hébraïque ne donnera plus à ses commentateurs qu'un seul souci, celui de la comprendre en elle-même; les références fréquentes à l'épais et sombre mysticisme des époques postérieures ne laisse pas de voiler la religiosité jaillissante et limpide de l'antiquité. Cet inconvénient s'observe également dans la mode actuelle de travestir les psaumes dont la situation ou les allusions historiques nous sont inconnues, en prières collectives ou en chants messianiques; on risque ainsi d'effacer l'individualité des poètes et d'implanter l'idée archi-fausse que le passé d'Israël ne se compose que des événements exigus que relatent les documents bibliques. M. Baethgen observe à l'égard du premier point une position intermédiaire, en admettant que souvent le poète, parti de son propre état d'âme, s'identifie insensiblement avec celui de son peuple. En ce qui concerne sa méthode exégétique, tout en nous ramenant à la *vérité hébraïque*, le savant interprète fait le meilleur usage du Targum et des versions grecques. Quelquefois cependant la traduction allemande calque trop le texte hébreu sans y ajouter de clarté (cf. Ps., xxii, 2 b, 9 a, 10 b). Parmi les titres qui sont mis en tête des psaumes, il y en a de très heureux; signalons particulièrement les titres : *Morgenlied* et *Abendlied* des psaumes III et IV. Quelques autres détails mériteraient d'être relevés, mais l'espace nous manque. Pour se convaincre que les sentiments de la plus cruelle vengeance ne sont pas plus étrangers aux fondateurs du Nouveau Testament (commentaire, p. 404) qu'aux écrivains de l'Ancien (Ps. cxxxvii, 9), il suffit de lire Matthieu, xxi, 41; xxii, 13; Apocalypse, vi, 10; ix, 4-6; xiv, 19-20; xvi, 6; xix, 13. On fera bien de renoncer à ces sortes de comparaisons qui n'ont rien de scientifique¹.

J. HALÉVY.

1. L'abondance des matières nous oblige, à notre grand regret, à ajourner l'annonce de plusieurs ouvrages qui nous ont été envoyés pour la *Revue Sémitique*. (LA RÉDACTION.)

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie V. Goupy, G. MAURIN successeur, 71, rue de Rennes.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

(Suite.)

II

LES GRANDS PROPHÈTES

Les prophéties les plus étendues sont contenues dans trois livres dont chacun porte le nom de son auteur principal : Isaïe, Jérémie et Ézéchiél. Ces livres, qu'on appelle les *grands prophètes* afin de les distinguer de celui des douze *petits prophètes* qui les suit dans la Bible massorétique, étaient classés dès le premier recueil dans le même ordre chronologique où nous les trouvons aujourd'hui. A l'époque de Ben-Sira, l'auteur de l'Ecclésiastique (290 avant J.-C.), cette succession existait déjà comme une ancienne tradition (Ecclésiastique, XLVIII, 22 c-XLIX, 1-10). Après la destruction du second temple, on préférait placer Isaïe à la fin de la série, afin de terminer le recueil par des prophéties consolatrices (Tb. *Baba Bathra*, 14 b), mais c'est simplement le résultat d'une mesure de *bon augure*, comme il y en a tant d'autres exemples dans cette période de décadence, et non celui d'une réminiscence que le *livre* d'Isaïe est plus récent que Jérémie et Ézéchiél, comme le prétendent Lagarde et les critiques modernes (Cornill, EAT, 4, p. 177). En effet, Ben-Sira n'a déjà plus la moindre idée de l'origine exilique de

la seconde partie d'Isaïe, au point qu'il en attribue le contenu au grand contemporain d'Ézéchias. Pour l'objet de notre étude comparative, c'est cette partie, rédigée pendant l'exil, quelque temps avant la conquête de Babylone par Cyrus, qui doit nous servir de point de départ inférieur, duquel nous remonterons successivement, en passant par Ézéchiél et Jérémie, à la première partie du livre d'Isaïe, qui est la plus ancienne du recueil.

Isaïe II.

Sur la composition de cette partie, je suis parfaitement d'accord avec M. Cornill, qui voit dans les chapitres XL-LXII l'œuvre d'un seul auteur, sans toutefois partager entièrement ses soupçons relatifs à certains passages de XLIX-LXII. Je ne trouve pas non plus dans LXIII-LXV les nombreux remaniements qu'il admet pour des raisons qui me paraissent insuffisantes; le chapitre LXVI, écrit en Palestine au moment où les rapatriés se préoccupaient de reconstruire le temple, peut seul appartenir à un autre auteur.

A. — XLIII, 3, et XLV, 14.

Depuis plus d'un demi-siècle, le petit reste de Juda emmené à Babylone, venu à résipiscence envers son Dieu national, se consume dans une captivité dégradante et commence à désespérer de la délivrance prédite par les prophètes Jérémie et Ézéchiél. Alors Isaïe II se charge d'annoncer la proximité du salut. Un changement important venait de s'accomplir en Orient. Istuvegu (Astyage), roi des Manda (Mèdes occidentaux), dont un des prédécesseurs avait mis fin à l'empire assyrien, fut vaincu par Kuras (כורש, Cyrus), roi de la Susiane, d'origine achéménide perse. Isaïe comprend tout de suite que cette première victoire amènera Cyrus à s'emparer de Babylone, afin de fonder un grand empire oriental, et voit en lui l'oint de Yahwé qui doit restituer le royaume judéen anéanti par les Babyloniens. Comme compensation pour l'autonomie juive, il lui promet au nom de Yahwé la possession des territoires de l'extrême sud : l'Égypte

(מצרים), l'Éthiopie (כוש) et l'Arabie méridionale (סבא, XLIII, 3) :

נתתי כפרך מצרים כוש וסבא תחתך

Plus loin (XLV, 14), le prophète prédit que la Judée s'enrichira du commerce de ces peuples dont elle formera le transit, et qu'à la vue de son indépendance et de sa prospérité, ces derniers, portant les chaînes de leur esclavage malgré leur force corporelle, la salueront respectueusement en reconnaissant qu'il n'y a pas d'autre Dieu que le sien. Les noms ethniques figurent dans le membre de phrase suivant :

יגיע מצרים וסחר כוש וסבאים (סבא pl. de אנשי מדיה

Ces versets attirent notre attention par trois particularités assez remarquables au point de vue de la critique littéraire :

1) Le nom ethnique סבא ne se trouve que dans la Genèse, x, 7.

2) Le groupement כוש et סבא ne se comprend que grâce au verset précité de la Genèse, où סבא est considéré comme un fils de כוש.

3) L'expression unique dans la Bible : אנשי מדיה, « hommes de haute stature », constitue une simple imitation de la composition אנשי מדות, qui exprime la même idée dans les Nombres, XIII, 32.

Conséquence inéluctable : Isaïe II (vers 540) a connu et imité deux passages du Pentateuque que l'école critique attribue à l'auteur sacerdotal ou P, qui serait resté inconnu jusqu'à sa promulgation par Esdras en 444 !

B. — XLIII, 14-20.

Une des objections que les adversaires du prophète opposaient à la prévision du rapatriement se fondait sur l'impossibilité de trouver, durant la traversée, de l'eau suffisante pour la masse des exilés pendant leur retour dans leur pays. A ces pessimistes craintifs, Isaïe II répondait imperturbablement par des notes optimistes dont l'audace et le mépris de la réalité

atteignent l'apogée du patriotisme : « Les pauvres et miséreux n'auront pas à chercher longtemps l'eau pour rafraîchir leur langue desséchée, Yahwé fera jaillir dans le désert d'innombrables sources, y fera croître instantanément divers arbres gigantesques d'un ombrage épais où les pèlerins trouveront abri contre l'ardeur du soleil » (XLI, 17-20 ; XLIX, 8-13). Dans le passage cité ci-dessus, le prophète traite le même sujet, qu'il divise en deux prédictions commençant par כה אמר יְהוָה. La première peint le moment de la délivrance et ne donne lieu qu'à une légère correction de vocalisation :

Ainsi dit Yahwé, votre rédempteur, le saint d'Israël :
 A cause de vous j'ai envoyé (Cyrus) à Babylone ;
 Je ferai abattre toutes les barrières,
 Pendant que les Chaldéens (seront plongés) dans leurs cris plaintifs (בְּאַנְיָהּ pour בְּאַנְיָהּ).
 Je suis Yahwé, votre saint, créateur d'Israël, votre roi.

Dans la seconde prédiction il réitère la promesse relative au futur changement du désert en une contrée agréable, mais il fait remarquer par là que le miracle inverse fait par Yahwé à la sortie d'Égypte, où la mer, en même temps qu'elle se divisait pour laisser passer Israël à pied sec, se refermait sur l'ennemi pour l'ensevelir dans ses vagues, sera dépassé, au point qu'on n'en parlera plus :

Ainsi dit Yahwé, celui qui a frayé dans la mer un chemin,
 Dans les eaux puissantes une voie,
 Qui a entraîné char et cheval, troupe et armée,
 Pour qu'ils (y) gisent ensemble, sans jamais se relever,
 Inertes, éteints comme une mèche (qui a cessé de brûler) :
 Ne mentionnez pas les anciens événements,
 Ne méditez pas les faits antiques ;
 Je vais produire un fait nouveau
 Qui surgira à l'instant, — vous ne le devinez pas? —
 Je susciterai dans le désert une route,
 Dans la solitude des rivières.
 Les bêtes des champs, les chacals, les autruches me loueront,
 Parce que j'aurai mis de l'eau dans le désert, des rivières dans la solitude,
 Pour désaltérer mon peuple élu.

Dirigeons maintenant notre attention sur la phrase qui attribue à la volonté divine l'arrivée des Égyptiens sur le bord de la mer Rouge : **המוציא רכב וסוס חיל ועוזו יחדו**. Comme dans le passage analogue d'Ezéchiel, xxxviii, 4, le verbe **הוציא**, lorsqu'il s'agit d'un but désagréable pour l'objet de l'action, marque toujours une intervention directe de Dieu, qui exerce une obsession occulte, mais insurmontable, sur le ou les individus dont il a décidé la perte. Cette considération purement exégétique nous remet aussitôt en mémoire que la poursuite entreprise par l'armée égyptienne derrière les Israélites, jusqu'au bord de la mer, est en effet assignée par l'Exode, xiv, 4, 8, 17, à l'instigation particulière de Yahvé, idée que l'auteur exprime partout par le verbe **חזק לב**, « endurcir le cœur ». L'énonciation d'Isaïe II est donc empruntée au récit de l'Exode relatif au fait dont elle s'occupe : mais ce qui la rend extrêmement précieuse à nos yeux, c'est que, par une heureuse coïncidence, tous ces passages exploités par Isaïe II figurent dans un récit dont l'école critique attribue la paternité à l'auteur sacerdotal et qui ne serait devenu public que par suite de la propagande d'Esdras cent ans plus tard !

C. — XLIII, 21-24.

Le contenu a trait au sujet que nous avons discuté à propos de Michée, vi, 1-8 et Amos, v, 18-25. Isaïe II reproche à Israël d'avoir souvent négligé d'apporter à Yahvé des sacrifices, bien qu'il ne fût pas très exigeant, et de l'avoir lassé par ses péchés :

(Toi, ô) peuple que j'ai créé pour qu'il annonce ma louange,
 Tu ne m'as pas invoqué, ô Jacob,
 Tu t'es plutôt lassé de moi, ô Israël.
 Tu ne m'as pas apporté les agneaux de tes holocaustes;
 Tu ne m'as pas honoré de tes sacrifices;
 Je ne t'ai pas humilié pour avoir l'oblation,
 Je ne t'ai pas fatigué pour avoir l'encens;
 Tu ne m'as pas acheté la canne (aromatique) avec de l'argent,
 Tu ne m'as pas rassasié de la graisse de tes offrandes;
 Mais tu m'as humilié par tes péchés,
 Tu m'as fatigué par tes crimes.

Notre prophète affirme clairement la nécessité des sacrifices, mais les critiques n'y font guère attention et se consolent avec l'idée qu'à l'époque postérieure au Deutéronome, le prophétisme était devenu partisan des rites sacrificiaires. Ils ont toutefois perdu de vue que, en dehors des sacrifices proprement dits, Isaïe II cite deux matières particulières qui font partie des rites du sanctuaire, ce sont les substances aromatiques nommées לְבוֹנָה et קֶנָּה, dont l'usage n'est prescrit que par le prétendu auteur sacerdotal ou P. Tâchons de spécifier ce qui y est stipulé à ce sujet.

L'encens, לְבוֹנָה (d'où le grec *λίβανος* et *λίβανωτόν*), est une plante odorante originaire du pays de Saba (Jérémie, VI, 20). Il formait le principal ingrédient de la קֶמֶרֶת, fumigation aromatique faisant partie de la מִנְחָה et destinée à parfumer le sanctuaire le matin et le soir (Exode, XXX, 7). Le jour du pardon (יוֹם הַכִּפּוּרִים), le grand prêtre entrait dans le saint des saints avec une poignée d'encens qu'il jetait sur un petit brasier allumé (Lévitique, XVI, 12-13), et on y voyait le moyen par excellence d'apaiser la colère de la Divinité (Nombres, XVII, 11-13). L'imitation pour l'usage profane était défendue sous peine d'excommunication (Exode, XXX, 37-38).

La canne aromatique, קֶנָּה (d'où *κάνη*, *κάννα*), appelée plus complètement קֶנֶה-בֶּשֶׂם (Exode, XXX, 23) ou קֶנֶה הַטֹּב (Jérémie, VI, 2), et venant également du sud lointain (Jérémie, I. c.), entrait dans la composition d'une huile odorante avec laquelle on frottait l'intérieur du sanctuaire et tout son mobilier, ainsi que le grand prêtre et ses fils (Exode, XXX, 26-30). L'imitation de cette huile pour l'usage profane était également punie d'excommunication (*ibidem*, XXX, 33).

Cela suffit pour comprendre tout le poids des paroles mises dans la bouche de Yahvé : Non seulement vous n'avez pas apporté les holocaustes et les autres sacrifices qui constituent le rite légal (עֹלֹתֶיךָ וּזְבִיחֶיךָ), mais moi-même, pour ne pas vous être à charge, j'ai renoncé à exiger de vous la portion de l'oblation saupoudrée d'encens qui était pour moi un régal particulier ; je me suis même volontairement privé de l'huile

aromatique qui devait parfumer mon sanctuaire et des morceaux de graisse dont la bonne odeur devait monter vers moi (Lévitique, III, 16). La dernière partie de cette phrase fait allusion aux déclarations analogues des anciens prophètes (Jérémie, VII, 21 ; Isaïe, I, 11-13 ; Amos, V, 21-22) qui regardent les rites sacrificiaires comme n'étant pas indispensables à la vraie piété, mais, pour le sujet que nous étudions, ce sont précisément les détails spécifiés dans cette sentence qui ont une valeur inestimable, parce qu'ils appartiennent exclusivement au code sacerdotal et ne sont mentionnés ni dans Ézéchiël ni dans la législation deutéronomique.

En face de cette constatation brutale et indiscutable, nous laisserons l'école critique se débattre comme bon lui semblera ; nous n'avons qu'un mot à dire : Isaïe II a connu et exploité le code sacerdotal.

D. — LIII, 10.

Le serviteur de Dieu ou l'Israël fidèle est le souffre-douleur du monde entier ; il expie les péchés de ses tortionnaires. Un tel état ne saurait durer indéfiniment, car si Yahwé lui a infligé ce martyre immérité, c'était pour l'épurer du défaut de l'amour-propre, de la fierté exagérée qu'affectent inconsciemment les hommes réellement pieux. Pour voir la fin de ses peines, le serviteur de Dieu aura à apporter le sacrifice de culpabilité, אָשָׁם, et alors, tout à fait réconcilié avec Yahwé, il verra augmenter sa famille pendant une longue vie et prospérer dans sa main le but de Yahwé, c'est-à-dire la conversion des païens au monothéisme.

וַיְהִיָּה חַפֵּץ דְּכָאוּ הַחֲלִי אִם תִּשִּׁים (תָּשִׁיב) אֲשָׁם נַפְשׁוֹ
יִרְאֶה זֶרַע יֶאֱרִיךְ יָמִים וַחַפֵּץ יִהְיֶה בִּידוֹ יִצְלַח

Sous la plume d'Isaïe II, qui écrit dans la terre étrangère où, au péril de leur vie, les lévites patriotes avaient suspendu leurs harpes aux saules des canaux afin de ne point profaner les cantiques sacrés de Sion (Psaumes, CXXXVII, 1-4), et à un moment où la pratique matérielle des rites sacrificiaires avait depuis longtemps cessé, l'expression « apporter un sacrifice de

culpabilité » n'était plus qu'une métaphore désignant le repentir sincère, la contrition intime de l'âme qui pouvait seule remplacer l'ancienne offrande expiatoire. Un autre poète contemporain, accablé lui aussi sous le poids de sa conscience timorée et désireux de rentrer en faveur auprès de Yahwé qu'il craint d'avoir offensé par quelque acte inconsidéré dont il n'a aucun souvenir, l'auteur du psaume LI, après avoir demandé humblement pardon, aborde le sujet regrettable de ne pouvoir appuyer son repentir par l'acte expiatoire des sacrifices :

Car tu ne veux pas que j'apporte (ici) un sacrifice,
 Un holocauste? Tu ne l'agréerais pas.
 Mon sacrifice à moi (זִבְחִי pour זִבְחִי), ô Élohim, est l'esprit contrit,
 Le cœur brisé et mortifié, ô Élohim, tu ne le dédaigneras pas.
 Veuille bien restaurer Sion,
 Reconstruire les murs de Jérusalem ;
 Alors tu agréeras les sacrifices justes,
 Les holocaustes de laïques et de prêtres ;
 Alors monteront sur ton autel des (sacrifices de) bœufs.

Isaïe II n'a et ne peut avoir d'autres sentiments sur le moyen d'accomplir la réconciliation de l'homme avec la Divinité fâchée. Dans les circonstances actuelles, l'offrande du אִשָּׁם qu'il recommande au martyr est purement un acte spirituel et intime qui remplace le sacrifice matériel de ce nom. Mais ce sacrifice portant le nom de אִשָּׁם a dû être traité antérieurement dans un code considéré comme émanant de Yahwé, au milieu d'autres sortes de sacrifices qui faisaient partie des rites religieux. Or, il ne faut pas chercher longtemps pour trouver que les prescriptions concernant le אִשָּׁם ne sont spécifiées que dans le Lévitique, VII, 1-7. Son nom même, absent du Deutéronome, figure, outre le Lévitique, seulement dans les parties pentateutiques qui sont attribuées à l'auteur sacerdotal (Nombres, V, 7-8; VI, 12). Chez Ézéchiel, le אִשָּׁם figure dans la série des autres sacrifices préexiliques (XL, 39; XLII, 13; XLIV, 29; XLVI, 20), sans la moindre remarque sur ce qui le distingue de la חֲטָאת dont le nom a à peu près la même signification, ce qui prouve que les passages du Lévitique, V, 1-26, et VII, 1-5, étaient alors de notoriété publique. Si les

critiques, au lieu d'affirmations autoritaires, nous apportent des raisons sérieuses à l'appui de l'opinion contraire, nous nous inclinons volontiers et nous rendons hommage à la vérité.

E. — LIV, 9.

Sion, représentée sous l'image d'une jeune épouse abandonnée, privée de ses enfants et meurtrie par une longue solitude, voyant ses enfants arriver de tous côtés, élargira immensément ses tentes afin de pouvoir les accueillir tous. Yahwé, son époux, lui reviendra avec les tendresses ardentes de son premier amour, et dès lors, quittant ses vêtements de veuvage et de honte, la triste époque de ses souffrances ne lui paraîtra qu'un mauvais rêve très court, qui ne se répétera jamais :

Car ceci est pour moi comme les eaux (כִּי מִי) de Noé;

De même que j'ai juré de ne plus faire passer sur la terre les eaux de Noé,

De même j'ai juré de ne plus me fâcher contre toi et de ne plus te gronder.

Inutile d'ajouter un long commentaire : les eaux de Noé (מִי נֹחַ) sont les eaux du Déluge, qui portent le nom de Noé parce que Noé et sa famille ont été seuls sauvés du cataclysme, d'après la Genèse. Mais cette allusion implicite n'aurait en soi aucun intérêt particulier pour l'objet de notre étude, puisque nos adversaires ne manqueraient pas d'alléguer qu'Isaïe II connaissait le récit du déluge par l'un des documents I ou E, soit même par la compilation des deux par le premier rédacteur. Ce qui a un haut prix pour nous c'est l'énonciation formelle et explicite que Yahwé s'est engagé par un serment solennel à ne plus jamais faire périr les habitants de la terre par le déluge. La circonstance mérite toute notre attention. Dans le passage yahwéiste, Genèse, VIII, 20-22, qui relate l'accueil favorable du sacrifice apporté par le patriarche, l'auteur fait prendre à Yahwé la résolution intime (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵל לִבּוֹ) de ne plus maudire la terre à cause de l'homme, de ne plus frapper tout être vivant comme il venait de le faire, et de ne plus interrompre le cours des

jours et des saisons de l'agriculture. La réalisation de ce projet n'est racontée que dans le passage subséquent qui emploie le nom Élohîm (*ibidem*, ix, 17). Après avoir béni Noé et ses enfants et recommandé le respect de la vie humaine (v. 1-6), Élohîm contracte une alliance formelle avec le genre humain, en résumant sa promesse par les mots : **וְלֹא יִהְיֶה עוֹד מַבּוּל לְשַׁחַח הָאָרֶץ** (11), « il n'y aura plus de déluge pour détruire la terre », répétés plus loin à propos du signe de l'arc-en-ciel, sous la forme peu variée **וְלֹא יִהְיֶה עוֹד הַמַּיִם לַמַּבּוּל לְשַׁחַח כָּל בָּשָׂר** (15), « les eaux (de la pluie) ne se changeront plus jamais en déluge pour détruire tout être (vivant) ». La preuve me paraît évidente : au temps d'Isaïe II, le document dit sacerdotal faisait partie intégrante du Pentateuque et jouissait d'une autorité canonique.

F. — LVI, 1-8; LVIII, 13.

Dans le premier passage, notre prophète poursuit le discours commencé LV, 6. Yahwé se rapproche de son peuple ; le moment est propice pour gagner sa faveur par un effort sérieux d'obtenir sa grâce en abandonnant les œuvres d'iniquité qui lui déplaisent. La promesse donnée par Yahwé va bientôt se réaliser : les captifs quitteront avec joie la terre d'exil, et la nature tout entière applaudira à ce miracle qui prouvera la toute-puissance de Yahwé. Mais l'abandon des péchés ne suffit pas, la nouvelle vie doit se manifester par des actes de justice et de vertu augmentés de l'observance très stricte de la célébration du jour de Sabbat, le jour sacré par excellence pendant lequel l'homme, renonçant aux occupations de la vie matérielle, doit méditer dans un saint recueillement sur la grandeur et la bonté du Créateur. Ceux qui accomplissent ces préceptes, lors même qu'ils seraient eunuques ou de race étrangère, jouiront d'un nom impérissable et participeront au culte du temple futur de la nouvelle Jérusalem. Au chapitre LVIII, Isaïe II, après avoir enseigné que le jeûne agréé par Yahwé ne consiste pas dans l'abstention de la nourriture, mais dans la privation que l'homme s'impose à lui-même pour faire du bien

à ceux qui sont dans le besoin, revient avec quelque détail sur la manière dont le Sabbat doit être célébré :

Si tu arrêtes tes pieds (de voyager) par respect du Sabbat,
Si tu arrêtes la gestion de tes affaires dans mon jour sacré,
Si tu appelles le Sabbat « Délice »,
Le saint (jour) de Yahvé : « Honoré »;
Si tu l'honores par l'abstention de chercher des occupations,
Par l'abstention de trouver un profit,
De proférer des paroles inconvenantes,
Alors tu te délecteras près de Yahvé;
Je te ferai monter sur les hauteurs de la terre (promesse)
Et je te ferai jouir de l'héritage de ton père Jacob;
C'est la bouche de Yahvé qui le dit.

Toutes les expressions de ce passage sont d'une clarté parfaite. עֲשׂוֹת דָּרָךְ signifie bien « chercher une occupation, une place » (Juges, xvii, 8); מֵצֵא הַפֶּןֶץ avec le sens de « trouver un profit » revient dans LVIII, 3, où le prophète reproche aux faux piétistes de profiter du jour de jeûne pour opprimer leurs subordonnés; enfin, דָּבַר דָּבַר a évidemment le même sens que דָּבַר אֶן (*ibidem*, 9).

Le Sabbat est un jour saint de Yahvé, un jour délicieux et honoré à un degré suprême; on le profane quand on fait une longue marche, quand on s'occupe de ses moindres affaires ou quand on prononce une parole brutale contre un inférieur. Ces défenses sont déjà contenues dans le troisième commandement des deux décalogues qui nous sont parvenus, avec cette différence cependant que les ménagements envers les esclaves sont plus accentués dans celui du Deutéronome que, d'après les critiques eux-mêmes, Isaïe II a dû connaître. Mais, ce qui nous importe principalement dans cette étude, c'est le fait que la défense de quitter l'enceinte où l'on habite n'existe dans aucun de ces documents, mais uniquement dans un passage de l'Exode, xvi, 29, où nous lisons : שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתּוֹ אֶל יְצֵא; l'expression d'Isaïe II הָשִׁיב מִמְּקוֹמוֹ בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי est l'équivalent condensé de ce verset, qui, d'après les critiques, fait partie d'une pièce appartenant à P. Inutile d'y insister.

J. HALÉVY.

(A suivre.)

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(Suite.)

PSAUME CV.

Verset 9. Après **ושבועתו** il faut suppléer **אשר נשבע**.

Verset 15. Les titres de **משיחים** et **נביאים**, que le poète donne aux patriarches, sont empruntés à la Genèse, xxiii, 5, et xx, 7.

Verset 16. L'expression **ממה לחם** repose sur un développement populaire de **משען לחם** (Isaïe, iii, 1).

Verset 22. **בנפשו**, « à sa volonté » = **ברצונו**. — Le verbe **יחכם** ne forme pas de parallèle convenable avec **אמר**, « mettre en prison », je crois donc nécessaire de corriger **יוכיחם**, « il les châtie ».

Verset 28. Au lieu du pluriel **מרר**, il faut le singulier **מרה**, qui se rapporte à **חשך**.

Verset 30. Au lieu de **שרץ**, le contexte exige la forme factitive **השריץ**.

Verset 40. Le verbe **שאל** a ici le sens affaibli de « vouloir ».

Verset 41. Lire au singulier **הלך**, au lieu de **הלכו**, le sujet étant **נדר**.

TRADUCTION

1. Louez Yahwé, invoquez son nom,
Proclamez ses œuvres au milieu des nations.
2. Chantez-lui, psalmodiez-lui,
Entretenez-vous de tous ses miracles.
3. Félicitez-vous par son nom sacré,
Que le cœur de ceux qui cherchent Yahwé soit joyeux!
4. Recherchez Yahwé et sa puissance,
Cherchez toujours sa face.
5. Rappelez les miracles qu'il a faits,
Ses prodiges et les jugements de sa bouche.
6. Vous, race d'Abraham son serviteur,
Fils de Jacob, ses élus!

*
**

7. Il est Yahwé, notre Dieu,
Son gouvernement s'exerce sur toute la terre.
8. Il se souvint de son pacte éternel,
De la promesse qu'il avait donnée pour des milliers de générations :
9. (L'alliance) qu'il conclut avec Abraham
Et le serment qu'il fit à Isaac ;
10. Qu'il a transmis comme un droit à Jacob,
Comme un pacte éternel à Israël :
11. « Je te donnerai le pays de Chanaan,
Qui deviendra le lot de votre héritage. »
12. (Il dit cela) lorsqu'ils étaient en petit nombre,
Lorsqu'ils avaient commencé à peine à y séjourner ;
13. Lorsqu'ils erraient de nation en nation,
D'un état à un autre.
14. Il ne permit à personne de les violenter
Et il châtia des rois à cause d'eux :
15. Ne touchez pas à mes saints
Et ne faites pas de mal à mes prophètes.

*
**

16. Il produisit la famine sur la terre,
En brisant tout soutien de pain ;
17. Il envoya devant eux un homme,
Joseph fut vendu comme esclave ;
18. On mortifia ses pieds avec des cordes,
Son corps fut chargé de fers,
19. Jusqu'au moment où son ordre arriva,
Où la parole de Yahwé l'a innocenté.
20. Il envoya un roi pour le délier,
Un gouverneur de peuples pour le délivrer.
21. Qui fit de lui un seigneur pour sa maison,
Et un directeur sur tous ses biens,
22. L'autorisant à emprisonner ses nobles à volonté
Et à faire des réprimandes à ses vieillards.

*
**

23. Israël vint en Égypte
Et Jacob séjourna dans le pays de Cham.
24. Il multiplia son peuple extrêmement
Et le fit plus nombreux que ses adversaires.
25. Lorsque leur cœur arriva à hair son peuple,
À chercher des chicanes à ses serviteurs,
26. Il envoya Moïse son serviteur
Aaron qu'il avait élu,
27. Qui ont propagé ses miracles
Et ses prodiges sur la terre de Cham.

28. Il envoya les ténèbres pour les priver de lumière
Et les ténèbres ne lui ont pas refusé obéissance.
29. Il changea leurs eaux en sang
Et fit périr leurs poissons.
30. Il fit pulluler leur sol de grenouilles,
Pénétrant jusqu'au salon du roi.
31. Il dit et une foule de bêtes arriva,
Des insectes remplirent tout leur territoire.
32. Il changea leur pluie en grêle,
Il fit descendre du feu flamboyant sur leur terre.
33. Il frappa leurs vignes et leurs figuiers
Et il brisa les arbres de leur territoire.
34. Il dit et les sauterelles suivirent,
(Ainsi que) les insectes rongeurs sans nombre,
35. Qui dévorèrent toute l'herbe dans leur pays
Et consumèrent les fruits de leur sol.
36. Il frappa tout premier-né dans leur pays,
Les prémices de toute leur force.
37. Il les fit sortir (son peuple) avec de l'argent et de l'or ;
Il n'eut pas d'infirmités dans leurs tribus.
38. Les Égyptiens se réjouirent de leur exode,
Car ils étaient effrayés de leur puissance.
- *
*
*
39. Il étendit un nuage en guise de voile,
(Alluma) le feu pour illuminer la nuit.
40. Il commanda et les perdrix arrivèrent,
Et il rassasia (son peuple) de pain céleste.
41. Il ouvrit la roche et l'eau jaillit,
Des ruisseaux coulèrent dans les terres arides ;
42. Car il se rappela la sainte promesse,
Qu'il fit à Abraham son serviteur.
43. Il fit sortir son peuple avec joie,
Ses élus sous l'éclat des cantiques.
44. Il leur donna le pays d'autres peuples
Et ils héritèrent des biens gagnés par les nations étrangères,
45. Afin qu'ils gardent ses commandements
Et qu'ils observent ses enseignements. Alléluia.

Les quinze premiers versets de ce psaume sont cités dans I Chroniques, xvi, comme ayant été chantés par David au moment où il fit entrer l'arche sainte dans Jérusalem. Il ne peut donc pas être postérieur à la seconde moitié du iv^e siècle avant l'ère vulgaire.

PSAUME CVI.

Verset 3. Corrigez עשה en עֲשֵׂי, en accord avec שמרי.

Verset 4. L'expression ברצון עמך a le sens prégnant בעה אשר חרצה אח עמך.

Verset 7. L'hémistiche final וימרו על ים בים סוף n'offre pas de sens convenable et l'on est choqué par la répétition de ים dans la même phrase. Il faut visiblement corriger en וימרו על ים בים סוף. Le poète fait allusion à l'Exode, xiv, 41, 12.

Verset 15. ריון, « consommation », de רוה, « maigre » : il s'agit de la mortalité qui suivit la descente des perdrix (Nombres, xi, 33).

Verset 19. L'histoire de l'adoration du veau d'or est antérieure à la révolte de Coré, mais le poète l'a réservée pour la fin dans le but d'y rattacher l'histoire de l'idolâtrie qui s'est perpétuée jusqu'à la captivité de Babylone.

Verset 25. La phrase וירגנו באהליהם est presque littéralement tirée du Deutéronome, i, 27.

Verset 27. Au lieu de ולהפיל, qui ne peut pas former parallèle avec ולוורוחם, il faut corriger ולהפין comme dans Ézéchiél, xx, 23, d'où ce verset est littéralement tiré. — L'affirmation que, dans le désert, Dieu avait décidé de disperser le peuple dans des pays étrangers, fait allusion aux malédictions prononcées pendant le séjour dans le voisinage du Sinaï (Lévitique. xxvi, 33), où figure également le verbe ורה

Verset 30. ויפלל, « il fit l'office du juge », פלילים ; allusion au récit des Nombres, xxv, 7, 8.

Verset 43. Corriger בעצחו au lieu de בעצתם, qui ne convient nullement ; le suffixe se rapporte à Dieu.

Verset 44. רנה. Le mot רנה désigne à la fois le chant de joie et celui de la plainte.

TRADUCTION

1. Alléluia. Louez Yahwé, car il est bon,
Car sa bienveillance dure éternellement.

2. Qui peut raconter les actes puissants de Yahwé,
Qui peut énumérer toutes ses louanges?
3. Heureux ceux qui observent la justice,
Qui pratiquent la vertu en tout temps.
4. Souviens-toi, Yahwé, lorsque tu penseras avec plaisir à ton peuple,
Visite-moi par ton salut;
5. Pour que je puisse voir le bonheur de tes élus,
Me réjouir de la joie de ton peuple,
Prendre part dans le triomphe de ton héritage.

*
* *

6. Nous avons péché ainsi que nos ancêtres,
Nous avons dévié, pratiqué le mal.
7. Nos ancêtres en Égypte ne comprirent pas tes miracles,
Ne firent pas attention à ta prodigieuse bienveillance
Et ils se révoltèrent contre Yah près de la mer des Jones.
8. Il les sauva (néanmoins) pour l'amour de son nom,
Afin de faire connaître sa puissance.
9. Il apostropha la mer de Jonc qui se dessécha;
Et il les conduisit dans les abîmes comme dans une plaine.
10. Il les sauva de la main de l'adversaire
Et les délivra de la main de l'ennemi.
11. Les eaux couvrirent leurs adversaires,
Pas un seul n'en resta.
12. Alors ils crurent à ses paroles
Et chantèrent ses louanges.

*
* *

13. Mais bientôt ils oublièrent ses œuvres,
Ils perdirent patience d'attendre son avis.
14. Ils eurent une envie immodérée dans le désert
Et éprouvèrent El dans la solitude.
15. Il accomplit leur demande,
Mais il suscita une maigreur dans leur âme.
16. Ils furent jaloux de Moïse dans le camp,
(Jaloux) d'Aaron, le saint de Yahwé.
17. La terre s'ouvrit et engloutit Datan,
Et elle se referma sur la horde d'Abiram;
18. Le feu prit dans leur assemblée,
La flamme consuma les impies.

*
* *

19. Ils firent un veau (d'or) à Horeb
Et ils se prosternèrent devant une image fondue;
20. Ils échangèrent l'objet de leur gloire
Contre l'image d'un bœuf qui se nourrit d'herbes.
21. Ils oublièrent El leur sauveur,
Qui fit de si grandes choses,

22. Des miracles dans le pays de Ham,
Des actes prodigieux sur la mer de Jonc.
23. Il les aurait anéantis si Moïse, son élu, ne se fût entremis
Pour faire reculer sa colère (et empêcher) la destruction.

*
* *

24. Ils méprisèrent la terre de délices.
Ils n'eurent pas confiance en sa parole.
25. Ils se disputèrent dans leurs tentes
Et n'écoutèrent pas la parole de Yahvé.
26. Qui leva la main en jurant
De les abattre dans le désert.
27. De disséminer leur race parmi les peuples
Et de les disperser dans tous les pays.

*
* *

28. Ils s'attachèrent à Baal-Peor
Et mangèrent les sacrifices (offerts aux) morts.
29. Lorsqu'ils l'indignèrent par leurs œuvres,
(Au point que) la mortalité se déclara au milieu d'eux.
30. Phinéas se leva et fit acte de justicier
Et la mortalité fut arrêtée.
31. Cet acte lui fut compté comme un mérite,
De génération en génération à tout jamais.
32. Ils irritèrent Dieu sur les eaux de Mériba
Et Moïse eut à souffrir à cause d'eux,
33. Car ayant son esprit indisposé,
Il fit une déclaration (inconvenante) par ses lèvres.

*
* *

34. (Plus tard) ils n'anéantirent pas les peuples
Que Yahvé leur avait désignés.
35. Ils se mêlèrent avec les nations
Et apprirent leurs pratiques.
36. Ils adorèrent leurs idoles,
Qui furent pour eux une pierre d'achoppement.
37. Ils sacrifièrent leurs fils
Et leurs filles aux démons.
38. Ils versèrent du sang innocent,
Le sang de leurs propres enfants,
Qu'ils immolèrent aux idoles de Chanaan.
Et la terre fut souillée par le sang.
39. Ils se souillèrent par leurs œuvres
Et ils se pervertirent par leurs pratiques

*
* *

40. Yahvé se fâcha contre son peuple
Et prit en abomination son héritage.

41. Il les livra à la main des nations
Et leurs adversaires eurent la haute main sur eux.
42. Leurs ennemis les opprimèrent
Et ils furent humiliés sous leurs mains.
43. Plusieurs fois il les sauva,
Mais eux, ils persistèrent dans leur conduite
Et ils furent abaissés par suite de leurs péchés.
44. Alors, ayant regardé leur détresse,
Ayant entendu leur plainte,
45. Il leur tint compte de son alliance
Et il se calma par suite de l'abondance de sa bonté;
46. Et il fit d'eux un objet de compassion
Aux yeux de tous ceux qui les avaient exilés.
47. Sauve-nous, Yahwé, notre Dieu,
Rassemble-nous du milieu des peuples,
Afin que nous puissions louer ton nom saint,
Nous glorifier de tes louanges.

Poème composé pendant l'exil de Babylone. L'état supportable des captifs, auquel le verset 46 fait allusion, semble coïncider avec le règne d'Amel-Marduk, qui relâcha de prison Joachin, roi de Juda, le logea dans le palais et lui accorda une pension viagère (II Rois, xxv, 27-30).

PSAUME CVII.

Verset 3. Le mot ים, « mer », qui désigne ordinairement l'occident, signifie dans notre passage « le sud »; c'est que notre poème a égard à la position de la Babylonie dont le sud est limité par le golfe Persique. On peut cependant lire ימין.

Verset 4. Les massorètes relient ensemble les mots בישיון דרך, qui ne disent rien à l'esprit. Il vaut mieux rattacher דרך au second hémistiché et ponctuer עיר מושב.

Verset 17. Le mot אולים ne peut se relier avec מדרך. Les Septante traduisent : ἀντιλάβετο αὐτῶν ἐξ ὁδοῦ ἀνομίας αὐτῶν. Vulg. *suscepit eos de via iniquitatis eorum*; ont-ils lu הבלם? Peut-être y avait-il primitivement מדרךם מפשעם, « tourmentés par leurs crimes », ce qui est bien parallèle au membre de phrase suivant.

Verset 20. Au lieu de **וַיִּמְלֹךְ** il faut lire **וַיִּמְלֹכֵם**.

Verset 39. Le verbe **וַיִּמְעָטוּ** est insupportable après le verbe précédent **וַיִּמְעִיטוּ**. Il faut sans doute lire **וַיִּבְעָטוּ**, « s'ils donnent des ruades, s'ils se révoltent »; cf. Deutéronome, xxxii, 15. — **עֵצֶר**, « presse, serrement », signifie ici « surabondance, excès ».

Verset 40. Ce verset est emprunté à Job, xii, 24,

TRADUCTION

1. Louez Yahwé, car il est bon,
Car sa bienveillance dure éternellement.
 2. Ainsi disent ceux qui ont été rachetés,
Qu'il sauva de la main de l'adversaire
Et qu'il rassembla de plusieurs pays divers,
 3. De l'Orient et de l'Occident
Du Nord et du Sud.
 4. Ceux qui errent dans le désert, dans la solitude,
Sans trouver le chemin qui conduit à une ville habitée ;
 5. Affamés et altérés,
Leur âme faut dans leur corps.
 6. Ils invoquent Yahwé dans leur détresse
Et il les sauve de leur embarras ;
 7. Il leur fait trouver le chemin droit,
Pour aller à une ville habitée.
 8. Ceux-là louent la bonté de Yahwé
Et proclament ses prodiges aux fils de l'homme,
 9. Car il a rassasié l'âme défaillante,
Il a rempli de biens l'âme affamée.
- **
10. Ceux qui restent dans les plus profondes ténèbres,
Chargés de souffrances et de fers,
 11. Parce qu'ils ont rejeté les paroles d'El,
Et ont repoussé l'avis du Très-Haut,
 12. Il a abattu leur cœur par la peine ;
Ils ont trébuché sans que personne vint à leur secours.
 13. Et ils crièrent vers Yahwé dans leur détresse.
Il les retira de leur angoisse,
 14. Il les fit sortir des ténèbres épaisses
Et brisa leurs liens.
 15. Ceux-là proclament la bienveillance de Yahwé
Et ses miracles aux fils de l'homme,
 16. Car il brisa les portes d'airain
Et cassa les verrous de fer (de leur prison).

*
**

17. Les insensés souffrent par suite de crimes
Et sont tourmentés à cause de leurs péchés;
18. Leur âme repousse toute nourriture
Et ils arrivent jusqu'aux portes de la mort.
19. Mais s'ils invoquent Yahwé dans leur détresse,
Il les sauve de leurs angoisses;
20. Il envoie son ordre qui les guérit
Et il les retire des fosses où ils étaient tombés.
21. Alors ils proclament la bienveillance de Yahwé
Et ses miracles devant les fils de l'homme;
22. Ils apportent des offrandes d'actions de grâces
Et racontent ses œuvres au milieu de cantiques.

*
**

23. Ceux qui naviguent sur la mer,
Qui font des affaires dans les grandes eaux,
24. Ceux-là voient les œuvres de Yahwé
Et ses merveilles dans les profondeurs.
25. Le veut-il, une tempête s'élève
Et les vagues soulevées s'agitent.
26. Tantôt elles montent vers le ciel,
Tantôt elles descendent dans les abîmes.
L'âme (des navigateurs) se liquéfie à force de souffrir.
27. Ils tournent et s'agitent comme des gens ivres
Et toute leur science se perd en vains efforts.
28. S'ils invoquent Yahwé dans leur détresse,
Il les retire de leurs angoisses.
29. Il change la tempête en accalmie
Et les vagues s'apaisent.
30. Ils se réjouissent de la tranquillité
Et il les conduit au but de leur voyage.
31. Alors ils proclament la bienveillance de Yahwé
Et ses miracles aux fils de l'homme.
32. Ils l'exaltent dans l'assemblée des peuples
Et le louent dans le lieu où siègent les vieillards.

*
**

33. Il change les fleuves en désert
Et les sources d'eau en terre aride,
34. (Il change) la terre fertile en sol improductif
A cause de la méchanceté de ses habitants.
35. Il change de même le désert en nappe d'eau
Et la terre aride en sources jaillissantes.
36. Il y établit des gens affamés,
Qui y fondent une ville habitée,

37. Qui y ensement les champs,
Y plantent des vignes
Qui produisent du fruit en abondance.
38. En les bénissant ils se multiplient excessivement
Et il ne permet pas que le nombre de leurs bestiaux diminue.
39. Mais s'ils regimbent, ils sont abaissés
Par la violence du malheur et de l'affliction.

*
**

40. Il couvre de honte les arrogants
Et il les égare dans la solitude privée de routes.
41. Mais il délivre le pauvre de la misère
Et il en multiplie les familles comme des brebis.
42. Les hommes droits voient ces choses et s'en réjouissent
Et l'iniquité ferme sa bouche.

*
**

43. Qui est assez sage pour observer ces faits
Qui manifestent la bienveillance de Yahvé?

Cantique composé peu de temps après le retour de l'exil de Babylone, bien que la désignation du « sud » par ים, « mer », ne soit pas absolument certaine. Ceux qui doivent louer Yahvé tout particulièrement sont ceux qui voyagent dans le désert (4-9), les prisonniers délivrés (10-16), les malades guéris (17-22), les navigateurs sur mer (23-32). Le poète semble faire allusion à la décadence des colonies (phéniciennes?) jadis prospères (33-40), qu'il compare au succès de la colonisation palestinienne (41-42).

PSAUME CVIII.

Verset 2. Au lieu de אף כבודי, qui ne donne aucun sens imaginable, il faut lire sans hésitation אל כבודי.

Verset 5. Après מעל, le parallèle ועד ne peut subsister; lire partout עד.

Verset 6. Au lieu de רומה, lisez רומך, ce qui rétablit le parallélisme avec כבודך.

Versets 8-14, Tout ce passage n'est qu'une copie presque littérale du psaume LX, 7-14, insérée par un scribe distrait.

TRADUCTION

2. Mon cœur est prêt, ô Élohim !
Je vais chanter et psalmodier, Dieu de ma gloire !
3. Éveillez-vous, nébel et kinnor,
Je m'éveille à l'aube.
4. Je te loue parmi les peuples, ô Yahwé,
Et je te psalmodie au milieu des nations.
5. Car ta bonté est plus vaste que le ciel,
Ta fidélité dépasse les nuages.
6. Ton élévation dépasse le ciel, ô Élohim,
Ta gloire est sur toute la terre.

Variante du psaume LVII, 8-12.

Le reste est un extrait du psaume LX, 7-14.

PSAUME CIX.

Verset 2. **פי רשע** ne peut pas précéder **פי מרמה**; lire certainement **פי רשע**.

Verset 3. Le *qal* **סבבני** ne saurait avoir pour complément direct **דברי שנאה**; corrigez **סבבני**.

Verset 4. **ואני חפלה** ne signifie rien; lisez plutôt **ואני חולה**: cf. 16 et 24.

Verset 6. **הפקד עליו רשע** ne présente aucune idée précise. Il faut évidemment corriger **הפקד עליו מרשע**, « mets-le sous le pouvoir d'un accusateur ». Le parallélisme est bien formé par le synonyme de **שטן**.

Verset 19. La forme **כבנר** prouve qu'il faut lire **וכמוה** au lieu de **ולמוה**.

Verset 28. **קמו ויבשו** constitue une incohérence; lire **יבשמו ויבשו**.

Verset 31. L'expression **להושיע משופמי נפשו** ne saurait être admise. Corrigez **להושיע משופמי נפשו**; le nom **נפשו** remplace simplement **אורו**.

TRADUCTION

1. Dieu de mes louanges, ne reste pas tranquille,
 2. Car (les méchants) ouvrent contre moi leur bouche artificieuse,
Ils parlent avec moi le langage du mensonge.
 3. M'entourent de paroles de haine
Et m'attaquent sans raison.
 4. Ils payent de haine mon amitié,
Pendant que je suis malade.
 5. Ils me rendent le mal pour le bien,
La haine pour l'amitié.
- *
* *
6. Ordonne contre lui un juge sévère
Et que l'accusateur se place à sa droite;
 7. Qu'il soit déclaré coupable dans son procès
Et que sa prière n'ait aucun effet;
 8. Que ses jours soient peu nombreux,
Qu'un autre s'empare de son emploi;
 9. Que ses fils deviennent orphelins
Et sa femme veuve;
 10. Que ses enfants errent réduits à la mendicité
Et qu'ils implorent la pitié de l'intérieur de leurs ruines.
 11. Que le créancier s'empare de tout ce qu'il possède
Et que des étrangers gaspillent son bien amassé à grand' peine.
 12. Que personne ne soit touché de compassion pour lui
Et que nul n'ait pitié de ses orphelins;
 13. Que sa postérité soit anéantie;
Que son nom soit effacé à la prochaine génération.
 14. Que les crimes de ses pères persistent dans le souvenir de Yahwé
Et que le péché de sa mère ne soit pas effacé;
 15. Qu'ils restent toujours en présence de Yahwé
Et qu'il retranche leur souvenir de la terre.
 16. Parce qu'il n'a jamais pensé à faire le bien,
Mais qu'il a plutôt poursuivi le pauvre et le nécessiteux,
Même celui qui a le cœur brisé, afin de l'achever.
- *
* *
17. Il aime la malédiction et elle vint vers lui,
Il refusa la bénédiction et elle s'est éloignée de lui;
 18. Il voulut se revêtir de la malédiction comme de ses vêtements,
Et elle pénétra comme l'eau dans son intérieur
Et comme l'huile dans ses os.
 19. Qu'elle soit pour lui comme un vêtement qu'il met
Et comme une ceinture qu'il porte toujours.
 20. Voilà quel sera le sort de mes adversaires de la part de Yahwé,
De ceux qui disent du mal de moi.

*
**

21. Et toi, Yahwé Seigneur, agis avec moi pour l'amour de ton nom,
Ta bienveillance est douce, sauve-moi.
22. Car je suis pauvre et nécessiteux
Et mon cœur est frappé à mort dans mon intérieur.
23. Je marche comme l'ombre à son déclin,
Je me secoue comme une sauterelle;
24. Mes genoux chancellent à cause du jeûne
Et mon corps est privé de sève;
25. Je suis pour eux un objet de honte,
Lorsqu'ils me voient ils secouent la tête.

*
**

26. Aide-moi, Yahwé mon Dieu,
Sauve-moi conformément à ta bienveillance,
27. Afin qu'ils sachent que cela vient de ta main,
Que c'est toi qui l'as fait, ô Yahwé.
28. S'ils maudissent, toi, tu béniras,
Ils seront couverts de honte et d'opprobre
Et ton serviteur s'en réjouira.
29. Que mes adversaires soient couverts de rougeur
Et enveloppés d'opprobre comme d'un vêtement.
30. Je louerai Yahwé incessamment par ma bouche
Et je proclamerai ses louanges dans les multitudes.
31. Car il a assisté les nécessiteux
Pour sauver leur âme de ceux qui les oppriment.

Poème d'un caractère très personnel. L'auteur se répand en terribles malédictions contre ses persécuteurs, acharnés à le déshonorer par de fausses accusations. Il semble répercuter les violentes commotions du temps de Jérémie.

PSAUME CX.

Voir *Revue des études juives*, 1890, page 25.

PSAUME CXI.

Verset 1. וְעֵדָה est une forme allégée de וְעֵדָהֶם.

Verset 2. חִפְּזָה ne vient pas du participe חָפֵץ, comme on l'admet depuis quelque temps (Olshausen, Hupfeld, Graetz), mais, comme l'admettaient les anciens, de חָפֵץ avec la signi-

fication de « but » (cf. Isaïe, LIII, 10). Le passif **דרוש** exprime l'idée de conformité, de coïncidence, idée qui, en néo-hébreu, s'exprime par **הספיק לצרך** (Ecclésiastique, xxxix, 16, 33).

Verset 3. **צדקהו**, naturellement dans le sens actif, « justice qu'il rend aux autres ».

Verset 4. L'expression **זכר עשה לנפלאותיו** n'offre pas de sens bien clair. Graetz, admettant qu'il s'agit d'une commémoration fixée par écrit ou par un jour de fête, traduit : « Dieu a fixé une commémoration pour ses miracles, afin que l'on sache que le Seigneur est clément et miséricordieux » (« Andenken hat Er gestiftet für seine Wunder, dass der Herr gnädig und baremhäzig ist »), mais la phrase est trop entortillée pour être naturelle. La difficulté disparaît quand on lit : **זכר עשו לו נפלאותיו**, « ses miracles lui ont fait une renommée » (**שם = זכר**).

Verset 6. L'obscurité de ce verset vient de l'expression **כח הגיד** qui a l'air assez étrange. Comparez cependant la locution synonyme **הגיד גבורה = הגיד זרע** (Psaumes, LXXI, 18). —

לחת n'est pas le complément direct de **הגיד**, mais a le sens d'un gérondif : « en donnant »; cf. Genèse, II, 3.

Verset 8. Au lieu de l'adjectif **ישר**, mettez le substantif **ישר**.

Verset 10. **שכל טוב** est synonyme de **חן**, « grâce, faveur » (Graetz). — Le suffixe de **תהלתו** se réfère à **יהוה**.

TRADUCTION

1. Alléluia. Je louerai Yahvé de tout mon cœur.
Dans l'assemblée des justes, je l'exalterai.
2. Les œuvres de Dieu sont grandes,
Elles sont claires pour tous ceux qui veulent les approfondir.
3. Ses actes sont pleins de majesté et de beauté,
Sa justice dure éternellement.
4. Ses miracles lui ont fait une renommée;
Yahvé est clément et miséricordieux.
5. Il procure la nourriture à ceux qui le craignent,
Il se rappelle toujours son alliance.
6. Il prouva à son peuple ses actes puissants
En lui donnant l'héritage des nations.

7. Les œuvres de ses mains sont conformes à la vérité et à la justice,
Tous ses commandements sont inébranlables.
8. Ils sont fixés pour un temps sans fin,
Ils sont faits d'après la vérité et le droit.
9. Il accorda la délivrance à son peuple,
Il ordonna pour toujours son alliance,
Son nom est saint et respectable.
10. Le principe de la sagesse est la crainte de Yahwé,
Elle inculque le bon entendement à tous ceux qui la pratiquent ;
Sa louange reste éternellement.

Hymne postexilique, mais assez proche du retour (8). Les rapatriés avaient déjà occupé les anciens territoires abandonnés (6) et joui de quelques années d'abondance (4) d'après la promesse du prophète Zacharie (VIII, 12).

PSAUME CXII.

Verset 4. וְצַדִּיק, troisième adjectif sans sujet. La Pešitta corrige לְצַדִּיק, « pour le juste » ; il vaut mieux lire לַחֲנֹן.

Verset 5. Le sens du second hémistiche a été méconnu jusqu'à présent. Graetz remarque avec raison que la traduction vulgaire : « Il soutient ses paroles ou ses affaires dans la justice » n'est pas admissible, mais sa correction יְכַלֵּל עֲבָדָיו בְּמִשְׁפָּט n'a rien de commun avec Job, xxxi, 13, auquel il se réfère. כָּלֵל est pris ici avec le sens de « maintenir, contenir » ; il s'agit ici des paroles prononcées avec une retenue convenable à l'égard des pauvres à qui on fait la charité ou des prêts complaisants. Il ne suffit pas de bien agir, il faut encore ménager la susceptibilité de ceux qui reçoivent les faveurs. Voyez *Revue sémitique*, 1897, p. 236.

Verset 9. פֹּדֵר נָחַן, « il a donné avec libéralité ».

Verset 10. Le mot חֲאוּהָ désigne ici le point de mire, le but que les méchants désirent atteindre.

TRADUCTION

1. Alléluia. Heureux l'homme qui craint Yahwe,
Qui s'attache fermement à ses commandements
2. Sa race prédominera sur la terre,
Elle sera bénie comme une génération d'hommes équitables.

3. Le bien et la richesse se trouveront dans sa maison
Et sa vertu persistera éternellement.
4. La lumière brille dans les ténèbres pour les hommes équitables,
Pour celui qui est compatissant, miséricordieux et juste.
- *
**
5. Heureux l'homme qui, en faisant des libéralités ou des prêts,
Sait contenir ses paroles dans la bonne règle.
6. Certes, il ne s'affaisse jamais;
Le juste reste un souvenir éternel.
7. Il ne redoute pas les mauvaises nouvelles,
Son cœur est ferme, confiant en Yahwé.
8. Son cœur se sent appuyé; la crainte ne l'atteint pas
Jusqu'au moment où il voit la chute de ses adversaires.
9. Il a fait des dons généreux aux pauvres;
Sa vertu persiste éternellement,
Sa corne s'élève glorifiée.
10. L'impie le voit et enrage,
Il grince des dents et désespère;
Le but des impies s'évanouit.

Poème en l'honneur de l'homme vertueux. Le ton calme convient le mieux à la fin de l'époque perse.

PSAUME CXIII.

Verset 4. Le mot יְהוָה appartient en même temps aux deux hémistiches.

Verset 8. Si l'on admet la leçon massorétique, נְדִיבֵי עַמּוֹ sera nécessairement une apposition de נְדִיבִים, notamment une apposition restrictive dont le but n'est pas bien visible. J'incline à lire נְדִיבֵי עַמָּם, « les nobles ou chefs des peuples ».

Verset 9. עֲקֵרָה הַבֵּיתָ est la femme stérile qui, n'osant pas aller voir ses voisines, est obligée de s'enfermer chez elle. Le participe מוֹשִׁיבִי exprime le changement de cette femme stérile en אִם הַבָּנִים שְׂמֵחָה, « mère joyeuse de plusieurs enfants »; le verbe הוֹשִׁיב a souvent le sens opposé à הִשָּׁם, « désoler, priver d'habitants, dépeupler ». La femme stérile qui devient à vue d'œil génératrice de nombreux enfants est sans aucun doute l'image de Sion restaurée.

TRADUCTION

1. Alléluia. Louez, ô serviteurs de Yahwé,
Louez le nom de Yahwé.
2. Que le nom de Yahwé soit béni
De ce moment jusqu'à jamais ;
3. Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher
Est loué le nom de Yahwé.
4. Yahwé prédomine sur tous les peuples,
Sa gloire est sur les cieux.
5. Qu'y a-t-il de comparable à Yahwé notre Dieu
Qui trône si haut,
6. Qui regarde si bas,
Au ciel et sur la terre ;
7. Qui relève les pauvres de la poussière,
Qui retire les nécessiteux du tas de fumier,
8. Pour les placer à côté des nobles,
A côté des nobles des peuples ;
9. Qui rend féconde la femme stérile de la maison,
Qui la transforme en une mère joyeuse d'enfants. Alléluia.

Cantique de l'époque de la restauration. Le pauvre, relevé de la poussière et remis au rang des chefs des nations, désigne clairement le dernier rejeton davidique, Zorobabel, captif élevé à la dignité de préfet de la Palestine.

PSAUME CXIV.

Verset 1. לִעֵץ, « peuple à langue barbare, inintelligible », d'où le néo-hébreu לִעֵץ, « langue étrangère » ; comparez l'arabe لغز.

Verset 2. Le verbe הָיָה, dans le sens de « devenir », régit aussi bien la préposition לְ que le complément direct. — מַמְשְׁלוּחַי, le pluriel est employé par égard des tribus.

Verset 3. Après רָאָה est sous-entendu זָאָה. — La fuite de la mer et le recul du Jourdain sont des transformations poétiques du passage miraculeux de la mer Rouge et du Jourdain (Exode, XIV, 21, 22 ; Josué, III, 14-17).

Verset 4. L'agitation des montagnes et des collines est causée par la présence de la Divinité (Juges, v, 4, 5 ; Habacuc, III, 6, 7).

Verset 8. לאגב מים, mieux מים. Le changement du rocher en une nappe d'eau fait allusion à l'Exode, xvii, 6, et aux récits analogues. --- למעינינו מים, les Septante ont lu le pluriel למעיני מים.

TRADUCTION

1. Lorsque Israël sortit d'Égypte,
La maison de Jacob de chez le peuple barbare,
2. Juda devint l'objet de sa sainteté,
Israël l'objet de son gouvernement.
3. La mer voyant cela s'enfuit,
Le Jourdain recula en arrière ;
4. Les montagnes sautèrent comme des béliers,
Les collines comme de jeunes agneaux.
- * *
5. Qu'as-tu, ô mer, que tu fuis ?
Qu'as-tu, ô Jourdain, que tu recules en arrière ?
6. Qu'avez-vous, ô montagnes, à sauter comme des béliers ?
Qu'avez-vous, collines, à sauter comme de jeunes agneaux ?
7. Tremble, ô terre, devant le Seigneur,
Devant le Dieu de Jacob,
8. Qui change le rocher en nappe d'eau,
Le granit en sources jaillissantes.

Poème sur la sortie d'Égypte. Développement très réussi du 2^e verset du chant de Débora (Juges, v, 4) combiné avec Habacuc (III, 8-10).

PSAUME CXV.

Verset 1. לא לנו est ordinairement traduit « non pour l'amour de nous » ; il est cependant plus simple de relier ces mots au verbe חן כבוד ; la préposition על qui se répète deux fois semble signifier ici « conformément ».

Verset 3. ואלהינו בשמים ne doit pas s'entendre « et notre Dieu est dans le ciel », mais « et notre Dieu qui est dans le ciel », avec la suppression de אשר.

Verset 8. Les adorateurs d'idoles deviendront aussi impuissants que les dieux qu'ils fabriquent.

Verset 9. עֲזָרָם וּמִנָּגָם; le suffixe pluriel ne se rapporte à rien; corrigez עֲזָרָנוּ וּמִנָּגָנוּ. Ce verset se répète aux versets suivants.

Verset 11. Les יְרֵאֵי יְהוָה sont sans aucun doute les prosélytes.

Verset 16. L'expression הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַיהוָה n'est pas bien satisfaisante. Peut-être y avait-il primitivement הַשָּׁמַיִם וְשֵׁם הַשָּׁמַיִם לַיהוָה (I Rois, VIII, 27).

TRADUCTION

1. Pas à nous, pas à nous, ô Yahwé,
Mais fais honneur à ton nom.
A cause de ta bienveillance et de ta fidélité.
2. Pourquoi les païens disent-ils :
Où est donc leur Dieu ?
3. Notre Dieu, qui est dans le ciel,
Fait tout ce qu'il veut.
- * *
4. Leurs idoles sont d'argent ou d'or,
Œuvres des mains de l'homme.
5. Elles ont une bouche et ne parlent pas ;
Elles ont des yeux, mais ne voient pas ;
6. Elles ont des oreilles et n'entendent pas ;
Elles ont un nez et ne sentent pas ;
7. Elles ont des mains et ne touchent pas.
Des pieds et ne marchent pas ;
Elles ne produisent pas de son par le gosier.
8. Ceux qui les fabriquent sont comme elles,
(Ainsi que) tous ceux qui les honorent de leur confiance.
- * *
9. Israël, confie-toi en Yahwé,
Il est notre aide et notre bouclier.
10. Maison d'Aaron, confiez-vous en Yahwé,
Il est notre aide et notre bouclier.
11. Vous qui craignez Yahwé, confiez-vous en lui,
Il est notre aide et notre bouclier.
- * *
12. Que Yahwé, qui s'est souvenu de nous, bénisse,
Qu'il bénisse la maison d'Israël,
Qu'il bénisse la maison d'Aaron.

13. Qu'il bénisse ceux qui craignent Yahvé,
Les petits comme les grands.
14. Que Yahvé augmente votre nombre,
Votre nombre et celui de vos enfants.
15. Soyez bénis par Yahvé qui a fait le ciel et la terre

* *

16. Les cieus appartiennent à Yahvé;
Quant à la terre, il l'a donnée aux enfants de l'homme.
17. Les morts ne louent pas Yah,
Ni aucun de ceux qui descendent dans le silence.
18. Quant à nous, nous bénirons Yah
Depuis ce moment jusqu'à jamais. Alléluia.

Hymne liturgique composé dans le but de relever le courage du peuple à l'occasion d'une tentative hostile de la part des païens. La maison de Lévi est comprise dans **בית ישראל** et n'est pas spécialement nommée. Les **יְרֵאֵי יְהוָה** sont certainement les prosélytes, mais les prosélytes indigènes, c'est-à-dire les **גִּתִּינִים**, issus des anciens Gabaonites, et les descendants des Phéniciens soumis par Salomon, nommés **עבדי שלמה** (Esdras, II, 43-58).

PSAUME CXVI.

Verset 1. Le sujet de **אהבתי** est **יהוה**, relégué au second hémistiché. — **קול חחנוני**, mieux **קולי חחנוני**.

Verset 2. La construction **ובימי אקרא** est inintelligible; lisez **ביום אקרא**.

Verset 3. L'expression **מצרי שאול** désigne primitivement « les ruelles étroites par lesquelles les morts passaient au Šéol »; chez les poètes monothéistes, elle est employée dans le sens général de « angoisse ».

Verset 6. Le mot **פתאים** désigne ici ceux qui ne savent comment faire pour se tirer du danger.

Verset 10. La phrase **האמנתי כי אדבר** ne laisse pas d'être des plus obscures. Graetz fait de tout le verset une seule phrase: « J'avais confiance, même lorsque je disais: Je suis très courbé » (« Ich hatte Vertrauen, auch als ich sprach: Ich bin sehr gebeugt »), mais cela est trop recherché et passablement

banal. Je préfère corriger **האמנתי כי אבדה**, « je croyais que je périrais ». Le second hémistichie s'y rattache très bien.

Verset 11. Le mot **בחפזי** ne peut pas signifier « dans ma consternation » (Graetz), mais « dans ma précipitation », comme on le traduit ordinairement. — **כל האדם כוזב** est incompréhensible pour moi dans ce contexte. Graetz supplée « tout secours de la part des hommes » (alle *Hülfe der Menschen ist trügerisch*), mais le poète a-t-il fait comprendre d'un seul mot qu'il avait invoqué le secours des hommes?

Verset 12. **הגמולוהי**; la forme araméenne du suffixe a lieu d'étonner, étant sans parallèle. Il faut probablement lire **כל הגמולוחי**.

Verset 13. L'expression **כוס ישועות** se justifie parfaitement par celle de **כוס חנחמים** (Jérémie, xvi, 7), et il est inutile de la changer en **נס ישועות** (Graetz).

Verset 14. L'addition de **נא** à la préposition **נגדה**, ainsi que la forme de cette préposition, qui est ordinairement **נגד**, et le **ל** de **לכל**, sont très énigmatiques. La correction de Graetz, **נגידה-נא**, ne convient guère à ce contexte. La seule forme correcte serait **נגד כל עמו**.

Verset 15. D'après mon sentiment, le rapport de **המוחה** avec **לחסדיו** et **יקר בעיני יהוה** est peu naturel. On s'attend à quelque chose comme **הנפש**, **החיים**, ou tout au plus à **הישע**. On peut supposer **רע**, « mauvais », au lieu de **יקר**.

Verset 16. La particule **כי** est ici un complétif superflu. Il vaudra mieux la placer avant le verbe **פתחה**, où elle remplacera convenablement le relatif **אשר**.

TRADUCTION

1. J'aime Yahvé parce qu'il a entendu
La voix de mes prières;
2. Parce qu'il a incliné son oreille vers moi
Le jour où je l'ai invoqué.
3. Les cordes de la mort m'ont entouré,
Les serremments du Séol m'ont atteint,
J'ai trouvé l'angoisse et l'affliction
4. Et j'ai invoqué le nom de Yahvé.
O Yahvé, daigne sauver mon ame.

5. Yahwé est clément et juste,
Notre Dieu est miséricordieux.
6. Yahwé préserve ceux qui sont perplexes;
Je suis tombé dans la misère et il m'a sauvé.

**

7. Regagne, ô mon âme, ton calme,
Car Yahwé te prodigue sa bonté.
8. Oui, tu as sauvé mon âme de la mort,
Mon œil des larmes,
Mon pied de la chute.
9. Je pourrai marcher devant Yahwé
Dans le monde des vivants.
10. Je crois que je dirai partout :
J'ai été très éprouvé.
11. J'ai pensé dans mon impatience :
Le secours (?) de l'homme est trompeur.
12. Comment reconnaitrai-je à Yahwé
Tous les biens qu'il m'a faits?
13. Je lèverai la coupe du salut
Et j'invoquerai le nom de Yahwé.
14. Je payerai mes vœux à Yahwé
En présence de tout son peuple.
15. Yahwé ne se décide jamais
A donner la mort à ses fidèles.

**

16. O Yahwé, c'est moi ton serviteur,
Moi ton serviteur, fils de ta servante,
Dont tu as défait les liens.
17. Je t'offre un sacrifice de grâce
Et j'invoque le nom de Yahwé.
18. Je paye mes vœux à Yahwé
En face de tout son peuple,
19. Dans les cours de la maison de Yahwé,
Dans ton milieu, ô Jérusalem. Alléluia.

Chant d'action de grâces d'un malade qui, ayant fait des vœux à Yahwé pendant la maladie, fait le pèlerinage au temple de Jérusalem afin de les acquitter. Les formes araméennes de quelques suffixes indiquent l'époque perse.

PSAUME CXVII.

Ne donne lieu à aucune observation particulière.

TRADUCTION

1. Louez Yahwé, vous, tous les peuples,
Prononcez ses éloges, vous, toutes ses nations,
2. Car sa bonté est grande sur nous
Et la fidélité de Yahwé dure éternellement. Alléluia.

Les deux versets de ce psaume formaient probablement le début d'un hymne plus long. Par leur contenu ils rappellent le psaume c : Tous les peuples sont invités à louer Yahwé pour les faveurs qu'il a accordées à Israël. Époque postexilique.

PSAUME CXVIII.

Versets 2-4. Énumération dans le même ordre des trois classes mentionnées dans le psaume cxv, 9-11.

Verset 10. **אמילם** ne peut être qu'un *hif'il* de **מול**, « en face, opposé », et signifier « je résisterai à eux ».

Verset 13. La forme de la seconde personne **רחיתיני** convient peu au passage ; lisez **רחוני**.

Verset 14. **וומרתי יה** est impossible ; lisez **וומרתי יה**.

Verset 26. La forme **ברכנוכם** montre que cette formule de salutation est prononcée par le prêtre.

Verset 27. **ויואר לנו**, sous-entendu **פניו**. — Le mot **חג** indique l'animal apporté pour être sacrifié, et qu'on attachait avec des cordes aux cornes de l'autel.

TRADUCTION

1. Louez Yahwé, car il est bon,
Car sa bienveillance demeure éternellement.
 2. Dis-le, Israël,
Car sa bienveillance demeure éternellement.
 3. Dites-le, ô maison d'Aaron,
Car sa bienveillance demeure éternellement.
 4. Dites-le, vous qui craignez Yahwé,
Car sa bienveillance demeure éternellement.
- *
**
5. Dans ma détresse j'ai invoqué Yahwé,
Yah m'a exaucé en m'élargissant.

6. Yahwé est pour moi, je ne crains personne;
L'homme que peut-il me faire ?
7. Yahwé est pour moi pour m'apporter son aide
Et moi je verrai la chute de mes ennemis.
8. Il vaut mieux s'abriter derrière Yahwé
Que de mettre sa confiance dans un homme.
9. Mieux vaut s'abriter derrière Yahwé
Que de mettre sa confiance dans les hommes généreux.

*
* *

10. Tous les peuples m'ont entouré,
Au nom de Yahwé je les chasse.
11. Ils m'ont entouré de tous les côtés,
Au nom de Yahwé je les chasse.
12. Ils m'ont entouré comme les abeilles,
Mais ils ont été éteints comme un feu d'épines;
Au nom de Yahwé je les chasse.
13. Ils m'ont poussé avec violence pour me faire tomber,
Mais Yahwé m'a aidé.
14. Yah est ma force et l'objet de mes cantiques :
Il m'a apporté la délivrance.
15. Les sons des cantiques de salut résonnent dans les tentes des justes :
La droite de Yahwé fait des prodiges,
16. La droite de Yahwé est élevée,
La droite de Yahwé fait des prodiges.

*
* *

17. Je ne mourrai pas, je vivrai
Et je raconterai les œuvres de Yah.
18. Yah m'a châtié plusieurs fois,
Mais il ne m'a pas livré à la mort.
19. Ouvrez-moi les portes de la justice,
Que j'y entre pour louer Yah.
20. Voilà la porte de Yahwé,
Les justes y entreront.

*
* *

21. Je te loue parce que tu m'as exaucé
Et que tu as été pour moi un auteur de salut.
22. La pierre que les architectes ont rejetée
Est devenue l'angle le plus saillant.
23. Cet événement vient de Yahwé,
Il est prodigieux à nos yeux.
24. Voici le jour que Yahwé a fait,
Passons le gaiement et avec joie !
25. O Yahwé, sauve-nous donc !
O Yahwé, fais-nous donc réussir !

- *
**
26. Béni soit celui qui arrive au nom de Yahwé,
Nous vous saluons de la maison de Yahwé.
27. Yahwé est Dieu, il nous prodigue sa lumière ;
Attachez l'offrande avec des cordes
Aux cornes de l'autel.
- *
**
28. Tu es mon Dieu, je te louerai ;
Tu es ma Divinité, je t'exalterai.
- *
**
29. Louez Yahwé, car il est bon,
Car sa bienveillance demeure éternellement.

Chant de pèlerins devant le temple, demandant d'y être introduits, et la réponse des prêtres qui leur souhaitent la bienvenue. Époque de Néhémie.

PSAUME CXIX.

Verset 9. La phrase **במה יזכה נער את ארחו לשמר** présente plusieurs obscurités. Graetz lit **לשמרם** et traduit : « Par quoi un jeune homme peut-il rendre pure sa conduite ? S'il l'observe d'après ta parole » (« Wodurch kann ein Jüngling seinen Wandel lauter machen ? Wenn er ihn hütet nach deinem Worte »). Mais l'expression **יזכה ארח**, au lieu de **ל** ou de **נפש**, me semble problématique. Il vaudrait peut-être mieux lire **יזכה נער**, « par quelle action un jeune homme peut-il acquérir un mérite ? ». Dans la suite, **את ארחו** est le complément direct du verbe **לשמר**, « en réglant sa conduite conformément à ta parole ». Pour la construction, cf. verset 3.

Verset 24. L'abstrait **ערוחך** est assimilé aux conseillers, **אנשי עצתי** ; la métaphore est d'une grande énergie.

Verset 26. Le verbe **ענה** ne signifie pas grand' chose dans ce passage si on ne lui attribue pas le sens de « applaudir ».

Verset 30. Au lieu de **שויתי**, lisez **אוייתי**, parallèle à **בחרתי**.

Verset 33. Le mot עקב doit être pris adverbialement dans le sens de « ponctuellement, strictement ».

Verset 38. אשר ליראוך est obscur; faut-il lire אשר ליראיך?

Verset 75. ואמונה à comprendre adverbialement : « de droit, avec raison ».

Verset 78. עוהוני doit avoir ici un sens transitif : « m'ont accusé, calomnié ».

Verset 98. Changez היא en הם ou הן, se rapportant à מצותיך.

Verset 118. סלית. Une racine סלה se trouve aussi en assyrien et en araméen.

Verset 128. כל-פקודי כל n'offre aucun sens acceptable; lisez כל-פקודי אל.

Verset 130. עיני מביין פחיים est inintelligible; corrigez עיני פחיים.

Verset 150. קרב, « se sont approchés pour combattre »; de là le nom קרב, « combat, bataille ».

Verset 154. Au lieu de לאמרתך, il faut évidemment lire כאמרתך.

TRADUCTION

1. Heureux ceux dont la voie est parfaite,
Qui marchent dans la voie de Yahvé.
2. Heureux ceux qui observent ses avertissements,
Qui le recherchent de tout leur cœur;
3. Qui n'ont jamais pratiqué l'iniquité,
Qui suivent sa voie.
4. Tu as donné tes ordres
Pour qu'on les observe strictement.
5. Ah! puissent mes voies rester droites
Pour observer tes commandements.
6. Alors je n'aurai pas honte,
En examinant tous tes ordres.
7. Je te loue avec un cœur droit
Pendant que j'étudie tes justes jugements.
8. J'observe tes prescriptions,
Ne m'abandonne pas trop longtemps.

*
**

9. Comment un jeune homme peut-il avoir une conduite méritoire,
N'est-ce pas en observant strictement tes paroles?
10. Je t'ai recherché de tout mon cœur,
Ne me laisse pas m'égarer de tes commandements.
11. J'ai gardé tes paroles dans mon cœur,
Afin que je ne commette pas de péché envers toi.
12. Sois béni, Yahwé,
Apprends-moi tes lois.
13. J'ai répété de mes lèvres
Tous les jugements sortis de ta bouche.
14. Je me suis réjoui de rester dans la voie de tes avertissements
Comme si j'avais possédé tous les biens (du monde).
15. Je m'entretiens de tes commandements
Et je contemple tes voies.
16. Je passe le temps avec tes prescriptions,
Je n'oublie pas ta parole.

*
**

17. Rémunère ton serviteur pour que je vive
Et que j'observe tes paroles.
18. Ote le voile de mes yeux pour que je puisse contempler
Les merveilles de la loi.
19. Je suis étranger sur la terre,
Ne me cache pas tes commandements.
20. Mon âme se dessèche du désir
Vers tes jugements en tout temps.
21. Tu as chassé les superbes maudits
Qui se détournent de tes commandements.
22. Retire de moi la honte et l'opprobre,
Car j'ai gardé tes avertissements.
23. Même lorsque les chefs médisent de moi dans leur assemblée,
Ton serviteur s'entretient de tes statuts.
24. Tes avertissements forment mon passe-temps,
Ils sont pour moi des conseillers.

*
**

25. Mon âme est attachée à la poussière,
Fais-moi revivre selon ta parole.
26. J'ai réfléchi sur ma conduite et tu m'as applaudi,
Enseigne-moi tes statuts.
27. Fais-moi comprendre la voie de tes commandements,
Pour que je converse de tes merveilles.
28. Mon âme est affaiblie de tristesse,
Réconforte-moi selon ta parole.
29. Retire de moi la fausse voie
Et gratifie-moi de ta loi.

30. J'ai choisi le chemin de la foi,
Je désire tes jugements.
31. Je me suis attaché à tes avertissements,
Yahwé, ne me fais pas honte.
32. Je parcours la voie de tes commandements,
Car tu as élargi mon cœur.

*
**

33. Montre-moi, ô Yahwé, le chemin de tes statuts,
Et je les garderai strictement.
34. Donne-moi de l'intelligence pour que je garde ta loi
Et que je l'observe de tout mon cœur.
35. Guide-moi dans le sentier de tes commandements,
Car je l'aime seul.
36. Fais pencher mon cœur vers tes avertissements
Et non vers l'intérêt.
37. Détourne mes yeux de voir la vanité.
Fais-moi vivre dans tes chemins.
38. Confirme à ton serviteur la parole
Que tu as donnée à ceux qui te craignent.
39. Fais passer la honte que je redoute,
Car tes jugements sont bons.
40. Voici, je désire tes commandements,
Fais-moi vivre par ta justice.

*
**

41. Puisse ta bonté m'atteindre, ô Yahwe,
Ton salut conformément à ta promesse,
42. Et je donnerai à celui qui m'insulte une bonne réponse,
Car je me suis confié en ta parole.
43. Ne retire jamais de ma bouche la parole de la vérité,
Car j'attends tes jugements.
44. Puissé-je observer ta loi
Toujours, jusqu'à jamais!
45. Alors je marcherai au large,
Car j'ai recherché tes commandements.
46. Je parlerai de tes avertissements en présence des rois
Et je n'en ressentirai aucune honte,
47. Et je me délecterai de tes commandements
Qui ont tout mon amour;
48. Et je lèverai mes mains
Vers tes commandements que j'aime.
Et je converserai de tes statuts.

*
**

49. Souviens toi pour ton serviteur de la parole
Par laquelle tu m'as fait prendre patience.

50. C'est ma seule consolation dans la peine.
Car ta parole me fait vivre.
51. Les impies me raillent outre mesure,
Mais je n'ai pas dévié de ta loi.
52. En me rappelant tes jugements depuis l'antiquité,
O Yahwé, j'y trouve la consolation.
53. Un frisson me prend à cause des méchants
Qui abandonnent ta loi.
54. Tes statuts ont été pour moi des cantiques
Dans la maison que j'habite éventuellement.
55. Je mentionne pendant la nuit ton nom, ô Yahwé.
Et j'observe ta loi.
56. Tout cela m'est arrivé
Parce que j'ai accompli tes statuts.

*
**

57. Je dis : Ma part est Yahwé,
C'est pourquoi je suis prêt à observer tes paroles.
58. Je te supplie de tout cœur ;
Aie pitié de moi conformément à ta promesse.
59. J'ai réfléchi à ma conduite
Et j'ai dirigé ma marche vers tes avertissements.
60. Je me suis empressé, sans jamais me ralentir,
D'observer tes commandements.
61. Les liens des méchants m'ont entouré,
Mais je n'ai pas oublié ta loi.
62. A minuit, je me lève pour te louer
De tes justes jugements.
63. Je suis associé à tous ceux qui te craignent
Et qui observent tes ordres.
64. Ta bienveillance, ô Yahwé, emplit la terre ;
Apprends-moi tes statuts.

*
**

65. Tu as été bienfaisant pour ton serviteur,
O Yahwé, conformément à ta parole.
66. Apprends-moi la douceur et la sagesse,
Car je suis attaché à tes commandements.
67. Avant mes épreuves, je m'égarais souvent ;
Maintenant j'observe ton ordre.
68. Tu es bon et bienfaisant,
Enseigne-moi tes statuts.
69. Les impies faussement m'accusent,
Moi, j'observe de tout cœur tes commandements.
70. Leur cœur s'est affadi comme la graisse,
Moi, je me divertis avec ta loi.

71. Je me félicite d'avoir souffert
Pour apprendre tes statuts.
72. La loi que tu as dictée me vaut plus
Que des milliers de pièces d'or et d'argent.
- *
**
73. Tes mains m'ont fait et affermi;
Accorde-moi l'intelligence pour apprendre tes commandements.
74. En me voyant, ceux qui te craignent se réjouiront,
Car j'attends ta parole.
75. Je sais, ô Yahwé, que tes jugements sont justes
Et que les souffrances que tu m'as fait subir étaient bien méritées.
76. Puisse ta bienveillance me consoler,
D'après la promesse que tu as faite à ton serviteur.
77. Puisse ta miséricorde m'atteindre pour que je vive,
Car ta loi est l'objet de mes divertissements.
78. Que les impies aient honte, car ils m'ont faussement calomnié;
Moi, je m'entretiens de tes ordres.
79. Que ceux qui te craignent reviennent à moi,
Ainsi que ceux qui connaissent tes avertissements.
80. Puisse mon cœur être parfait en tes statuts,
Afin que je n'aie pas à rougir.
- *
**
81. Mon âme se consume après ton salut,
J'attends ta parole.
82. Mes yeux tournent avidement vers ton ordre
En disant : Quand me consoleras-tu?
83. Bien que je sois devenu semblable à une outre pleine de vapeur,
Je n'ai pas oublié tes statuts.
84. Combien ton serviteur a-t-il encore à vivre?
Quand feras-tu justice de mes persécuteurs?
85. Les impies m'ont creusé des fosses
Contrairement à ta loi.
86. Tous tes commandements sont fermes.
Des hommes faux me persécutent, viens à mon secours.
87. Ils m'ont presque anéanti sur la terre,
Mais moi je n'ai pas abandonné tes commandements.
88. Laisse-moi vivre conformément à ta bonté,
Et j'observerai les avertissements de ta bouche.
- *
**
89. Pour toujours, ô Yahwé,
Ta parole s'affermit dans le ciel.
90. Ta fidélité dure de génération en génération;
C'est toi qui as affermi la terre qui dure.
91. Aujourd'hui ils se tiennent devant tes jugements,
Car tous sont tes serviteurs.

92. Si ta loi n'était pas mon divertissement,
J'aurais déjà péri dans ma misère.
93. Je n'oublierai jamais tes ordres,
Car c'est par eux que tu m'as vivifié.
94. Je suis à toi, sauve-moi,
Car je recherche tes ordres.
95. Les méchants espéraient m'anéantir,
Moi je méditais tes avertissements.
96. J'ai vu la fin de toute mesure,
Ton ordre (seul) est infiniment vaste.

*
* *

97. Que j'aime ta loi!
Toute la journée elle forme ma conversation.
98. A l'exclusion de mes ennemis tu m'as enseigné tes commandements.
Car ils m'appartiennent à tout jamais.
99. J'ai mieux réussi que tous mes maîtres,
Car tes commandements occupent mon loisir.
100. Je les comprends mieux que les vieillards,
Car j'observe tes ordres.
101. J'ai retiré mes pieds de tout mauvais chemin
Afin d'observer ta parole.
102. Je n'ai pas dévié de tes jugements,
Car c'est toi qui me les as enseignés.
103. Que ta parole est douce à mon palais!
Plus douce que le miel pour ma bouche.
104. Je suis devenu sage par tes ordres,
C'est pourquoi je hais toute fausse route.

*
* *

105. Ta parole est une lumière pour ma marche,
Un flambeau pour m'éclairer la route.
106. J'ai fait un serment et je le tiendrai
D'observer tes justes jugements.
107. Je souffre excessivement, ô Yahwé,
Laisse-moi vivre conformément à ta parole.
108. Accueille favorablement, ô Yahwé, mes promesses,
Et enseigne-moi tes jugements.
109. Je suis toujours en danger de mort.
Mais je n'ai pas oublié ta loi.
110. Les méchants m'ont tendu un piège,
Mais je n'ai pas dévié de tes ordres.
111. J'ai pris possession de tes avertissements pour toujours,
Car ils sont la joie de mon cœur.
112. J'ai dirigé mon cœur vers l'accomplissement de tes ordres
Éternellement, avec exactitude.

*
**

113. Je déteste les sceptiques
Et j'aime ta loi.
114. Tu es ma cachette et ma protection,
J'attends ta parole.
115. Retirez-vous de moi, malfaiteurs,
Je veux observer les commandements de mon Dieu.
116. Soutiens-moi selon ta parole pour que je vive
Et ne me fais pas honte de mon espérance.
117. Soutiens-moi et je serai sauvé,
Et je causerai toujours de tes statuts.
118. Tu repousses tous ceux qui se détournent de tes statuts,
Car leurs ruses tombent à faux.
119. Tu as mis fin aux scories, aux méchants de la terre,
C'est pourquoi j'aime tes avertissements.
120. Mes cheveux se hérissent de ta crainte
Et j'ai peur de tes jugements.

*
**

121. J'ai pratiqué le jugement et la justice ;
Ne me livre pas à mes oppresseurs.
122. Assure le bonheur de ton serviteur ;
Que les impies ne me violentent pas.
123. Mes yeux attendent impatiemment ton salut
Et la sentence de ta justice.
124. Agis avec ton serviteur selon ta bonté
Et enseigne-moi tes statuts.
125. Je suis ton serviteur, apprends-moi la sagesse
Pour que je connaisse tes avertissements.
126. Au moment où il fallait agir pour Yahvé,
Les impies ont transgressé ta loi.
127. C'est pourquoi j'aime tes commandements
Mieux que l'or et que l'or fin.
128. C'est pourquoi j'ai observé tous les statuts de Dieu,
Et je hais toute voie fausse.

*
**

129. Tes avertissements sont admirables,
C'est pourquoi mon âme les observe
130. Le résumé de tes paroles éclaire
Les yeux des ignorants.
131. J'ai ouvert la bouche pour respirer,
Car je désire tes commandements.
132. Tourne-toi vers moi et fais-moi grâce,
Ainsi qu'il convient à ceux qui aiment ton nom.
133. Affermis-moi par ta parole
Et ne laisse pas dominer en moi la moindre vanité.

134. Rachète-moi de la violence de l'homme
Et je garderai tes ordres.
135. Regarde-moi avec une figure lumineuse
Et enseigne-moi tes statuts.
136. Mes yeux ont fait couler des torrents de larmes,
Parce qu'ils (les méchants) n'ont pas observé ta loi.
- * *
137. Tu es juste, ô Yahvé,
Et tes jugements sont équitables.
138. Tu as ordonné la justice de tes avertissements
Et cet ordre est fidèlement accompli.
139. Je suis consumé de zèle,
Voyant que mes adversaires ont oublié tes paroles.
140. Ton ordonnance est très pure
Et ton serviteur l'aime.
141. Je suis jeune et infime,
Je n'ai pas oublié tes ordres.
142. Ta justice est une justice éternelle
Et ta loi est véridique.
143. J'ai éprouvé la détresse et l'angoisse ;
Tes commandements font mon divertissement.
144. Tes avertissements sont justes à tout jamais ;
Fais que je les comprenne et que je vive.
- * *
145. Je t'invoque de tout cœur, exauce-moi,
O Yahvé, j'observerai tes statuts.
146. Je t'appelle, sauve-moi,
Pour que je garde tes avertissements.
147. Je me lève dans la nuit pour me plaindre,
J'attends ta parole (de salut).
148. Mes yeux restent éveillés pendant les veilles de la nuit,
Afin de m'entretenir de ton ordonnance.
149. Écoute ma voix d'après ta bienveillance,
Yahvé, fais-moi vivre d'après tes jugements.
150. Ceux qui poursuivent l'impureté me combattent
En s'éloignant de ta loi.
151. Tu es proche, ô Yahvé,
Et tous tes commandements sont véridiques.
152. Depuis longtemps je sais, au sujet de tes avertissements,
Que tu les as établis pour toujours.
- * *
153. Regarde ma peine et sauve-moi,
Car je n'ai pas oublié ta loi.
154. Plaide mon procès et sauve-moi,
Fais-moi vivre selon ta parole.

155. Le salut est loin des méchants,
Car ils ne recherchent pas tes statuts.
156. Ta miséricorde est grande, ô Yahwé,
Fais-moi vivre d'après ton jugement.
157. Mes persécuteurs et mes adversaires sont nombreux,
Mais je ne me suis pas détourné de tes avertissements.
158. Lorsque je vois des traîtres, je me dispute avec eux,
Parce qu'ils n'ont pas observé ta parole.
159. Vois combien j'aime tes ordres,
Yahwé, fais-moi vivre selon ta bienveillance.
160. Ta parole principale est la vérité,
Et tout ton juste jugement reste éternellement.

*
**

161. Des princes m'ont poursuivi sans cause,
Mais mon cœur ne craint que ta parole.
162. Je me réjouis de ton ordonnance
Comme celui qui trouve un riche butin.
163. Je hais, je déteste le mensonge,
Mais j'aime ta loi.
164. Je te loue sept fois par jour,
A cause de tes justes jugements.
165. Un grand bonheur est réservé à ceux qui aiment ta loi,
Ils ne seront l'objet d'aucune chute.
166. J'ai attendu ton salut, ô Yahwé,
Et j'ai pratiqué tes commandements.
167. Mon âme a gardé tes avertissements
Et je les aime excessivement.
168. J'ai observé tes prescriptions et tes avertissements,
Car toutes mes voies tendent vers toi.

*
**

169. Que ma demande s'approche de toi, ô Yahwé,
Assagis-moi selon ta parole.
170. Que ma prière arrive en ta présence,
Sauve-moi d'après ta promesse.
171. Mes lèvres prononceront tes louanges,
Car tu m'apprendras tes statuts.
172. Ma langue se mettra à l'unisson de ta parole,
Car tous tes commandements sont justes.
173. Que ta main soit prête à me secourir,
Car j'ai donné la préférence à tes ordres.
174. Je soupire après ton salut, ô Yahwé,
Et ta loi fait mes divertissements.
175. Que mon âme vive pour te louer
Et que tes jugements m'assistent!

176. J'erre comme une brebis égarée;
 Cherche ton serviteur,
 Car je n'ai pas oublié tes commandements.

Poème d'un fidèle adonné à l'étude de la Loi et à l'accomplissement des commandements divins. L'enthousiasme débordant semble caractériser un scribe zélé à l'instar d'Esdras, mais plutôt un laïque qu'un membre du sacerdoce, car on ne rencontre aucune mention du temple. Il est impossible de décider avec certitude si l'auteur est contemporain du célèbre scribe ou bien de celui de l'époque machabéenne.

J. HALÉVY.

(A suivre.)

Notes d'Assyriologie.

I

§ 1. Dans son ouvrage *Les Pierres gravées de la Haute-Asie*, vol. I, pl. III, n° 1, M. Ménant a publié un cylindre très curieux découvert par Layard. C'est à tort que M. Ménant l'a classé parmi les cylindres de l'école d'Erech, puisque l'inscription, au contraire, nous indique qu'il s'agit d'un roi d'Ourou. On lit : 1. Bur Sin 2 et 3. šarru Ourou 4. dupsar 5. aradzu. Cette lecture est des plus hypothétiques. En effet, nous connaissons bien un roi Bur Sin (voir les articles de Lehmann et de Delitzsch BA II, p. 589 et 622), mais il est écrit tout différemment. Le premier signe a-t-il la valeur phonétique « bur » dans ce nom? S'il faut, au contraire, choisir un idéogramme, ce qui serait plus logique, on pourrait lire Bêl Sin. Quant au second élément, nous savons (Brünnow, page 202, n°s 4614 et suiv.) qu'il peut désigner aussi bien Ninib et Nabû que Sin. Il est donc impossible de proposer une lecture quelque peu certaine du nom royal. Bêl Sin ou Bur Sin, Bêl Ninib ou Bur Ninib, etc. Entre le signe

NE et le signe DAR l'on distingue un petit clou, dû sans doute à la maladresse du graveur. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il s'agit d'un roi d'Ourou sur ce cylindre. M. Maspero l'a publié dans son *Histoire Ancienne*, vol. I, p. 723. Je crois que c'est à tort que les savants regardent l'intaille chaldéenne publiée par M. Maspero (*Histoire Ancienne*, vol. I, p. 569) comme représentant Shamashnapishtim enfermé dans l'arche. Le récit babylonien du Déluge nous parle d'un vaisseau et non pas d'une construction de ce genre.

§ 2. J'ai publié dans cette Revue (n° d'avril 1896, p. 161) une note sur deux documents relatifs à Shamash-shum-ukîn; n'ayant donné qu'une partie du texte coté S 6, je crois qu'il ne sera pas inutile de le publier ici *in extenso*, d'autant plus que la copie communiquée à M. Oppert (voir *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1897, page 150) nécessite une ou deux corrections. C'est dans le but de ne pas publier des textes d'une manière imparfaite que je m'étais abstenu de reproduire ma copie entière, mais, grâce à l'excellent livre de M. King, *Babylonian Magic and Sorcery* (Londres, 1896, Luzac), il n'est pas difficile de rétablir avec assez d'exactitude le document en question. MM. Lehmann et Oppert l'ont étudié chacun à leur manière et je renvoie par conséquent ceux qui s'intéressent à ce genre de documents aux articles publiés par ces deux savants dans la *Zeitschrift für Assyriologie* et dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Les deux documents S 6 et S 2 du musée de Constantinople font partie de ce grand recueil publié par M. King, sous le titre de « Prières prononcées au moment où on élève la main ».

1. ilâni istâri-ia
2. ilu Sin ilu. . . .
3. [ašsum bullu]tu u šul-lu-mu ba-su-ti itti-[ki]
4. [aššum ete]ru ga-ma-lu u šu-zu-bu ti-di. . . .
5. . . . i-li bêltu ša-qu-ti ummu rim-ni-ti
6. ina ma'-du-ti kakkabâni ša-ma-mi
7. bêltu ka-a-ši ad-dan-ki ip-sa-ki pa-a-a. . .
8. ana-ku AN Shamash-šum-ukin šarru mâr ili-su
9. ša ilu-su AN Marduk istâr-šu AN Zar-pa-ni-tum

10. ina HUL AN.MI AN Sin ša ina arhi šabāti ūmu xv kan ŠA-nu
11. ina HUL idāti itāti HUL-MEŠ lā DUG-GA-MEŠ
12. ša ina ekalli-ia u māti-ia ibašā
13. pal-ḥa-ku-ma ad-ra-ku u šu-ta-du-ra-ku
14. HUL.BI ia-a-ši u bit.
15. a-a te-ḥa-a ? a-a ik-ri-ba a-a mat? an ?
16. upuntu muḥ-ri-in-ni-ma li-qi-e un-ni-ni-ia
17. lu-uš-pur-ki ana ili-ia zi-ni-i ištāri-ia zi.
18. ana ilu ali-ia ša šab-su-ma gamlu. itti? .
19. ina bi-ri u šutti ša.
20. AN Be-lit i-li bēltu rim-ni-ti
21. ina a-mat ru-bi-ti-ki šir-ti ša ina E.KUR šur. . .
22. u an-ni ki-nim ša ul enū-ú

TRADUCTION

1. des dieux, ma déesse.
2. dieu Sin et du dieu?
3. puisque c'est auprès de toi que la vie et le bien-être sont. . .
4. puisque tu connais la sauvegarde, la protection et le salut
5. auguste déesse, mère compatissante
6. au milieu des astres innombrables des cieux
7. souveraine toi? je te donne? . . .
8. c'est moi Šamaš-šum-ukin, le roi, fils de son dieu
9. dont le dieu est Marduk, Zarpanit la déesse
10. au moment de cette éclipse de Sin, survenue au mois de šabaṭ
le 15^e jour
11. au milieu de présages, de signes funestes, mauvais
12. qui se présentent dans mon palais et dans mon pays
13. je suis dans l'effroi, dans la crainte, dans la terreur
14. ce malheur moi? ? maison
15. qu'ils ne viennent? pas qu'ils ne.
16. Accepte l'upuntu, entends ma requête
17. oui, je veux t'envoyer vers mon dieu courroucé, vers ma déesse
courroucée
18. au dieu de ma ville qui est irrité, le gamlu.
19. dans la vision et dans le rêve.
20. Belit ili, souveraine miséricordieuse.
21. à l'ordre de ta majesté souveraine qui dans E.kur. . .
22. et le décret stable qui n'est jamais affaibli.

COMMENTAIRE

Ligne 16. « Upuntu ». Voir pour ce mot Zimmern, *Die
Beschwörungstafeln shurpu*, p. 59.

Ligne 18. « Gamlu ». Cf. Zimmern, *loc. cit.*, p. 61. Voir aussi Del., H. W., p. 199. La signification certaine du mot m'est inconnue.

Ligne 22. Je ne crois pas qu'il faille traduire « annu » autrement que par « réponse favorable, oracle, décret ». Cf. Tiglat Pilésér I, col. IV, ligne 44 (prisme) : « ina anni kêni ša Šamaš » = « par l'oracle stable de Šamaš »; avant de partir le roi consulte les dieux, leur réponse est l'« annu kênu ». Lotz : « unwandelbare Gnade ».

§ 3. Les textes qui traitent du démon Alû ne sont pas très nombreux. Il y en a deux à ma connaissance qui se complètent et qui donnent des détails curieux sur la cérémonie où le prêtre revêt un manteau noir, prononce les formules magiques et fait déguerpir le démon Alû. L'un se trouve dans le premier volume des *Assyrian and Babylonian Letters* de Harper, p. 23. En voici la transcription et la traduction partielles.

RECTO

1. Au roi mon maître
2. ton serviteur Marduk šakin šum
3. salut au roi mon maître
4. que Nébo, Marduk au roi mon maître
5. soient favorables, salut au fils du roi
6. salut à Šamaš šum ukin
7. pour la cérémonie¹ de l'incantation « ô toi méchant (démon) »
8. au sujet de laquelle le roi mon maître m'a mandé;
9. pour faire sortir (arracher) le mauvais alû et le ?
10. il agira, comme d'habitude?
11. il le touchera², le mage viendra
12. il attachera (suspendra) aux battants de la porte
13. un piazu, un qaqu³, de la semence de IS.NIM
14. le mage revêtira un manteau sombre
15. il placera un issur noir
16. à sa. . . . un surda⁴

1. Les actes magiques.

2. Je ne comprends pas bien le sens de cette phrase; le sens de la phrase précédente est aussi obscur.

3. II R., 37, 19 GH; c'est un oiseau. Del. H. W., p. 593.

4. Faucon.

17. sept portes
 18. il s'approchera?

VERSO

1. il s'emparera
 2. il domptera
 3.
 4. il récitera
 5. le mage
 6. 2 encensoirs (lampes), flambeaux
 7. autour du lit du malade il placera des deux côtés
 9. l'incantation **ḥUL.DUB** sors!
 10. jusqu'à la porte il récitera, la porte il l'exorcisera
 11. jusqu'à ce qu'il (le démon) soit arraché.
 12. au matin le prêtre dira la prière d'expiation. . .

TRANSCRIPTION

RECTO

1. ana sarri bêliia
 2. arduka Marduk-sakin-šum
 3. lû šulmu ana šarri bêliia
 4. Nabû Marduk ana sarri bêliia
 5. likrubu šulmu ana mâr šarri
 6. šulmu ana Šamaš-šum-ukin
 7. ina êli nipišê ša šiptu limnu atta
 8. ša šarru bêli ispuranni
 9. ana alû limnu u **AN.TA.SUB-BA**
 10. nasahi ippusu kima minu
 11. iltapatsu mašmašu itabbi
 12. ḥumziru qaqu pir'u **IS.NIM**
 13. ina mešêti ša bâbi 'ila
 14. mašmašu šubâta sâma illabbis
 15. issur sâma iššakkan
 16. . . ušu surdâ.
 17. . . ša VII babâni.
 18. . . . **DUG.DUG** iqarrab? (ikarrab)?

VERSO

1. bāt.
 2. úpaš.
 3. nazi. . . imahḥar?
 4. kan isten šit-nu
 5. damir masmašu

6. 11-i šanakké ʔipàràtē
7. idātuššunu ištu irši
8. ša marši ušalbā
9. šiptu ʔUL.DUB ši
10. adi bābi šit-nu bāba útamma
11. adi innassaḥuni
12. šīāru nubattú ippāš

COMMENTAIRE

Le sens général de la lettre est clair. Il s'agit d'un malade possédé du démon alû. Le mašmaš seul, en prononçant l'incantation qui précède la cérémonie indiquée, peut faire fuir l'esprit immonde. Pour cela il faut l'effrayer en lui faisant entendre la formule magique devant laquelle aucun démon ne saurait résister. Pour terminer, le mašmaš doit dire la prière d'expiation. La seconde partie de la lettre ne nous concerne pas. Elle a trait à des observations astronomiques. Il est hors de doute que ces cérémonies remontent à une haute antiquité; tout ce rituel magique était soigneusement décrit dans les grands recueils que les prêtres conservaient soigneusement. Les sacristies des temples avaient leurs coffres qui renfermaient les vêtements noirs que le mašmaš devait revêtir à l'occasion. On nourrissait également dans les dépendances du temple les animaux omineux qui avaient leur place dans les cérémonies comme celle dont parlent nos textes.

Recto. Ligne 13. « Mešeti » est un mot nouveau; il doit avoir un sens analogue à « sikkatu » ou « ʔittu ». Ligne 15. « Issur » : j'ignore si c'est un idéogramme ou un mot à lire tout simplement « issuru », comme « iṣṣuru » avec lequel il ne faut pas le confondre. Le sens m'est inconnu. Peut-être que « issur sāmu » désigne un oiseau noir? Ligne 16. « Surdá » + « ʔu » est le nom du faucon écrit phonétiquement. C'est Pinches qui le premier a indiqué la signification de ce mot. Ligne 17. Les sept portes rappellent celles de l'Hadès assyrien, où la déesse Ištar passe successivement par chacune d'elles.

Verso. Ligne 2 : « úpaš ». Voy. Delitzsch, H. W., p. 116. Ligne 6. ŠA.NA signifie un ustensile dans lequel on brûle quel-

que chose. Voy. H. W., p. 675, où le sens n'est pas donné. M. Strong, dans le *Journal asiatique*, 1893, p. 382, a traité de ce mot et il le rend par « encensoir ». ŠA.NA = « šanakku » alterne avec MA.SÁ.AB. Dans un « omen » que je publierai dans le troisième fascicule de mes *Documents relatifs aux présages*, « šanakku » paraît à côté de « kinûnu ». Nous lisons K 3821 : Si le feu dans le šanakku (ŠA.NA) des dieux avec force brûle, « enuma išātu ina šanakki ilâni danniš iqallum, etc. » Ailleurs : « Si le feu dans le kinûnu, etc. » L'on voit donc que « šanakku » a un sens analogue à « kinûnu. Celui de « lampe » ou d'« encensoir » conviendrait. Dans ce texte on pourrait à la rigueur regarder le šanakku comme un objet auquel étaient fixés les flambeaux (« tîpârâti »), mais cela n'est guère probable. Brünnow, n° 12000, est à lire : « barû ša qutrinni ». Dans la ligne non sémitique, nous avons : « ŠA.NA.KUM + IGE. BAR.RA » ; « ŠA.NA KUM = šanakku ; IGE. BAR.RA = barû ». Ligne 9. « HULDUB = ḥuldubbu » ou « amišu ». Dans certains documents, il semble que c'est un animal ; ailleurs, il se trouve cité parmi des noms de bois ou d'instruments en bois. Ici, c'est une épithète donnée au démon par le mašmaš : « Sors ô toi HULDUB », terme de mépris. Voir Del., H. W., p. 276. Le second document remarquable qu'il convient de signaler et qui donne des détails plus complets sur les rites à accomplir pour délivrer le malade du démon alû se lit dans IV R., 30*. Cf. Sayce, *Babylonian Religion*, p. 503, où une traduction a été donnée ; pour la transcription, cf. Halévy, *Documents religieux*, p. 145. Ce beau texte a fait l'objet d'une leçon de M. Delitzsch, dans laquelle j'ai pris des notes il y a trois ans ; ces textes en double rédaction sont, après tout, moins difficiles que les autres. Nous ne donnerons que la transcription du texte assyrien.

RECTO

2. irsi.
4. ti ušir.
6. niggiši ina muši.
8. muši ašar ikliti it.
10. alû limnu ša amêlu kima katimti ikattamu atta

12. alû limnu ša amêlu kima alluḥappi isaḥapu atta
14. alû limnu ša kima muši niṭla la ibaššû atta
16. alû limnu ša kima šelib alu šaqumeš ina muši idullu?¹ atta
18. amêlu ašipu šangammaḥu mullil parši ša Eridu anaku
20. mâr šipri alik maḥri ša Ea anaku
22. ša Marduk mašmaš Ea mâr rišti ša Ea mâr šiprišu anaku
24. ašipu Eridu šipatsu naklat anaku
26. alû limnu ana nasahika iratka ni'
28. ašib namê ana namêka tûr
30. bêlu rabû Ea uma'iranni
32. tâšu ana piia ú.
34. šanakki sibittišunu ša parši ellûti ana qatiia úmalli
36. ariḫa iššura nagir ilâni ina imniia atmuḥ
38. surdâ iššura mutalla? ina panika limnuti ina šumeliia ni? šu?

VERSO

2. naḥlapta sânta (sâmta) ša puluḫti imḫa. . .
4. šubâta sâma šubat namrirri zumur êllu úsaḥ? . . .
6. ḫulâ ina ḫitti ša bâbi alul
8. piri' balti itti ina sikkatim alul
10. ina qinnazi kima imêri munnarbi zumurka utarrak?
12. utukku. . . . nansi' alû limnu tebi
14. ina zumur amêli mâr ilišu alû limnu tibi
16. ina ešrit ilu Bit la tattanamzaz la tassanaḥḫar
18. ina tubqat biti la tattanamzaz la tassanaḥḫar
20. ina bit luzziz la taqabbi
22. ina tubqâti luzziz la taqabbi
24. . . . luzziz la taqabbi
26. utukku limnu ši ana nisâti
28. alû limnu atlak ana namê
30. manzazka ašru parsu
32. šubatka bit nadû ḫurbu

TRADUCTION

C'est le mašmaš qui s'adresse d'une voix forte au méchant démon à partir de la ligne 10.

RECTO

2. près du lit?
4. comme. . . . il a pris. . . . ?

1. Verbe : « dâlu », ܕܠܐ, « idullu » au présent, comme « ikunnu »; « idâl », Brünnow, n° 4881, comme « ikân ».

6. l'autre dans la nuit.
 8. dans la nuit. . . lieu ténébreux.
 10. alù méchant qui semblable à une étoffe enveloppe l'homme
 c'est toi
 12. alù méchant qui semblable à un filet étouffe l'homme c'est toi
 14. alù méchant qui pareil à la nuit n'a pas d'apparence c'est toi
 16. alù méchant qui semblable à un chacal dans la nuit douloureusement gémit? c'est toi
 18. moi je suis le conjurateur, le šangammahu, celui qui purifie les sanctuaires d'Eridou
 20. je suis le messenger, celui qui marche devant Ea
 22. je suis le messenger de Marduk, mašmaš d'Eridou, premier-né d'Ea
 24. je suis le conjurateur d'Eridou, dont l'incantation est admirable
 26. [je suis venu] méchant alù pour te chasser; détourne ta poitrine!
 28. ô toi qui habites le désert retourne? au désert
 30. le souverain maître Ea m'a envoyé
 32. sa formule magique il me l'a soufflée (mise dans ma bouche)
 34. il a mis dans ma main les 7 sanakki des sanctuaires resplendissants
 36. j'ai mis à ma droite le corbeau, l'oiseau qui guide les dieux
 38. à ma gauche j'ai mis le faucon, l'oiseau noble en face de ton visage cruel

VERSO

2. le sombre manteau, vêtement qui de l'effroi inspire
 4. le sombre manteau, vêtement terrible qui recouvre le corps noble.
 6. j'ai suspendu aux crochets de la porte l'animal ħulu
 8. j'ai mis aux verrous la semence d'un seul baltu
 10. je déchirerai ton corps comme celui de l'onagre lorsqu'on lui lance le lasso
 12. utukku (méchant) sois arraché, alù terrible va-t'en!
 14. alù méchant sors du corps de l'homme fils de son dieu (créé à l'image de son dieu)
 16. tu ne dois pas séjourner dans l'ešrit du dieu de la maison, tu ne dois pas t'y mouvoir
 18. dans les environs de la maison tu ne dois pas y rester, tu ne dois pas t'y promener
 20. ne dis pas : je veux rester dans la maison
 22. ne dis pas : je veux rester dans les environs
 24. ne dis pas : je veux rester dans ?
 26. sors utukku méchant, va au loin
 28. alù méchant va-t'en au désert
 30. ton lieu de séjour est un lieu écarté
 32. ta demeure est une demeure désolée, dévastée.

COMMENTAIRE

Ligne 3. Lire « . . . kima. . . . ilqi. . . . ».

Ligne 16. Le šelibu est le chacal.

Ligne 18. « Paršu » ici a le sens de « sanctuaire, chapelle ».

Ligne 24. « Alu HI.GAR » = « Eridu? ».

Ligne 26. « Je suis venu pour te chasser »; « je suis venu » sous-entendu.

Ligne 34. Remarquons qu'il y a sept šanakki.

Ligne 36. A lire « nagir » et non « narir ».

Ligne 38. « Mutallu » est incertain.

Verso. Ligne 10. La comparaison de l'onagre qui vient d'être comme étranglé par le lasso avec le démon enchaîné par le mašmaš est fort belle. Cf. IV R. 3, lig. 23 et 24 : « comme un âne sauvage dont les yeux sont voilés par la tristesse ».

Ligne 16. M. Delitzsch a fait remarquer que ce passage est important; il nous montre que les Assyriens avaient dans leurs maisons un petit sanctuaire réservé aux dieux pénates. Il est bien regrettable que ce texte soit incomplet, mais cela suffit pour en montrer tout l'intérêt. Combien nombreuses et variées sont les cérémonies nécessaires pour se délivrer des esprits immondes. Les démons harcelaient sans trêve le malheureux qui tombait entre leurs mains. Mais c'était bénéfique pour le mašmaš; il arrivait avec ses oiseaux, ses autres animaux, ses vêtements, il hurlait la formule sacrée; il exécutait minutieusement les rites suivant l'ordre établi depuis un temps immémorial. Puis il s'en retournait, non sans s'être fait grassement payer par le malade. Au reste, c'était probablement pour les riches que l'on déployait tout ce luxe d'actes magiques. On trouvera des détails très complets d'une cérémonie d'un autre genre dans IV R., 21, I B. Dans un second article nous en donnerons la traduction. ALFRED BOISSIER.

**Note sur quatre inscriptions arabes d'Asie Mineure
et sur quatre inscriptions du sultan mamlouk Kaitbay.**

(Suite et fin.)

II^e PARTIE.

**INSCRIPTIONS DES PONTS RESTAURÉS
PAR LE SULTAN KAITBAY**

INSCRIPTION I.

Dans un cercle de dix centimètres de diamètre. Elle se compose de trois lignes superposées dont voici la transcription :

مولانا السلطان المالك الملك الاشرف ابو النصر قايتباى عز نصره

« Par ordre de notre maître, le sultan régnant, el-Melik el-Ashraf Abou-'l-Nasr-Kaitbay; qu'il soit toujours victorieux.

INSCRIPTION II.

Inscription transcrite en caractères neskhis chevauchant les uns sur les autres, comme cela devait être dans l'original qui n'est point donné. L'extrémité des lignes a été endommagée par la reliure du volume.

1 امر مولانا المقر الشريف السلطان المالك الملك ، الاشرف ابو النصر

قايتباى الذى ما برح على ملوك الارض اعلى واشرف بخدمة

الحرمين الشريفين بعظم تقويته ادام الله ايامه امرنا

2 بانشا هذا العشر قناطر القديمة الاس من العهد القديم قبل الاسلام

بعمارتها المقر الاشرف العالى احمد السيفى اتابك العساكر

المنصورة الاشرف اعز الله انصاره وكان ابتدا من الامر الملك
 الاشرف قايتباي ليبركا اباني القناطر الغربى المرمومة بالعمارة
 3 فى مدة عشرين يوما اخرها ثانى شهر ذى الحجة الاحرام من سنة
 ثلاث وثمانين وثمانماية وبداة العمارة بهذه فى مدة ثلاثين يوما
 اخرها ثانى شهر الله المحرم من سنة اربع وثمانين وثمانماية
 من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام وازكى
 التحية والاکرام

TRADUCTION

(1) A ordonné notre maître, Sa Majesté auguste le sultan régnant¹, el-Mélik el-Ashraf Aboûl-Nasr Kaitbay, tel qu'il n'y a jamais eu parmi les rois de la terre de plus élevé et de plus noble que lui par l'étendue de sa puissance pour la garde des deux villes saintes, qu'Allah fasse durer son règne! Il nous a ordonné de réparer ces dix ponts, dont les fondations étaient anciennes et remontaient à une époque reculée, antérieure à l'Islâm; par les soins de Son Excellence noble et auguste, Ahmed el-Seifi, Atabek des armées victorieuses, qu'Allah le favorise de son aide. Al-Malik al-Ashraf Kaitbay donna d'abord l'ordre de réparer les constructions des ponts de l'ouest qui tombaient en ruines. Cette réfection dura pendant vingt jours dont le dernier fut le second jour du mois sacré de Dhoul-hidjdjah de l'année 883. La restauration de ce pont-ci² a commencé (ensuite et a duré) durant trente jours, dont le dernier est le second jour du mois d'Allah, Moharrem de l'année 884

1. La copie porte رابع.

2. La copie porte ساكنها, qui ne donne pas de sens très satisfaisant. Je ne crois pas qu'il faille corriger en نسينا, « notre prophète », صاحب, étant synonyme de « prophète ».

3. Ou : le sultan, le roi.

4. Celui sur lequel était ou devait être gravée la présente inscription.

de l'hégire du Prophète. Que sur lui soient la prière et le salut les plus excellents, les vœux et la vénération la plus pure.

INSCRIPTION III.

4 lignes de 19 centimètres de long sur 5 de haut, en beau caractère neskhi, transcrites au bas de la page en caractères ordinaires.

- 1 امر مولانا المقام الشريف السلطان المالك الملك الاشرف
- 2 الذى ما برج على ملسوك الارض اعلا واشرف بخدمة الحرمين الشريفين بعظم
- 3 وشرف ابو النصر قايتباي خلد الله ملكه وثبت قواعد الته بانشا هذا القناطر
- 4 المستجدة فى مدة ثلاثين يوما اخرها ثانى شهر الله المحرم سنة اربع وثمانين وثمان مائة

TRADUCTION

(1) Notre maître, l'illustre Majesté, le Sultan régnant, el-Mélik el-Ashraf (2) (tel qu'il n'y a jamais eu parmi les rois de la terre de plus grand et de plus noble que lui pour la garde¹ des deux villes saintes²) (3) Aboû-'l-Nasr Kaitbay, qu'Allah prolonge son règne et fasse durer les institutions qu'il a établies! a ordonné de réparer ces ponts qui avaient besoin de restauration (4) dans l'espace de trente jours, dont le dernier a été le second jour du mois d'Allah, Moharrem de l'année 884.

1. Litt. : le service.

2. La Mecque et Médine; litt. : de plus grand et de plus noble par la grandeur et la noblesse.

INSCRIPTION IV.

Écrite et transcrite comme la précédente.

- 1 اللهم وايد الاسلام واعل كلمة الايمان ببقا عدل مولانا السلطان
 2 المالك الملك الاشرف ابو النصر قايتباي سلطان الاسلام
 3 والمسلمين قاتل الكفرة والمشركين محي العدل في العالمين ادام الله
 4 ايامه بهجهد والده صلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
 وسلم تسليها كثير

TRADUCTION

(1) Dieu ! qui rends puissant l'Islâm, qui fait dominer la parole de la Foi. par le maintien de la justice de notre maître, le Sultan (2) régnant, el-Mélik el-Ashraf Abou-'l-Nasr Kaitbay, le sultan de l'Islam (3) et des Musulmans, massacreur des infidèles et des idolâtres, qui fait vivre la justice dans le monde, qu'Allah éternise son règne ! (4) par Mohammed et sa famille ; qu'Allah prie sur notre seigneur Mohammed, sur sa famille et ses compagnons, et qu'il leur accorde de nombreux saluts !

APPENDICE

INSCRIPTION ARABE DU MAUSOLÉE DU SHEIKH SAFI
 A ARDÉBIL (PERSE).

Le sheïkh Safi, ou mieux Safi-ed-Dîn Ishak, descendait du septième imam Mousa-Kazem, موسى الكاظم. Il fut l'ancêtre au sixième degré de Shah Ismaïl, le premier souverain de la dynastie religieuse des Séfévis. Des photographies de ce magnifique édifice m'ont été envoyées d'Ardébil par le Molla Moham-

med Sadik, *Sahib Nassak* du mausolée de la fille de l'Imam Riza à Koum. J'ai dû renoncer à obtenir la photographie ou l'estampage du tombeau du sheïkh, et je me bornerai ici à transcrire l'inscription en couleurs qui se lit sur le portail de la première cour du monument, car elle indique qui a construit le mausolée, et les titres que prend le roi de Perse sont intéressants. Les autres inscriptions ne consistent guère qu'en fragments du Coran et textes analogues.

..... رب المعظم مالك قان العرب والعجم السلطان بن
السلطان بن السلطان شاه عباس الثاني الصفوي الموسوي
الحسيني بهادر خان خلد الله ملكه وسلطانه
.....

TRADUCTION

. maître très auguste, le Souverain régnant¹, le Kâân des Arabes et des Persans (*Adjem*), le Sultan, fils de sultan, Shah Abbâs le second, al-Séfévi, al-Mousévi, al-Hoséini, Béhadour-Khan; qu'Allah éternise son règne et sa souveraineté!

Shâh-Abbâs II régna de l'an 1642 à l'an 1666. *Al-Séfévi* signifie descendant du sheïkh Safi-ed-Dîn; *al-Mousévi*, descendant du septième imam Mousa-Kazem, et *al-Hoséini*, descendant de Hoseïn, le fils d'Ali qui périt misérablement à Kerbela. On remarquera la survivance du protocole des Mongols dans la titulature des Séfévis avec le titre *Kâân*, qui désignait primitivement le suzerain de tous les princes mongols, l'empereur de Chine, et avec celui de Behadour-Khân, qui fut porté par l'un des derniers souverains djingizkhanides, Aboû-Saïd-Mirza-Behadour-Khân.

E. BLOCHET.

1. Le commencement et la fin de cette inscription sont illisibles sur la photographie que j'ai entre les mains, car ils se trouvent écrits sur deux pans de muraille en retour.

2. Ou : le souverain, le roi.

LÉGENDES RELATIVES

A

Dawit II (Lebna-Dengel), roi d'Éthiopie

TEXTE AMHARIQUE ET TRADUCTION

La Bibliothèque nationale de Paris possède deux manuscrits amhariques inédits, inscrits au catalogue des manuscrits éthiopiens sous les n^{os} 144 et 145¹. Ils contiennent l'un et l'autre des notices plus ou moins étendues ayant trait à l'histoire de l'Éthiopie et que je me propose de publier.

Les notices que l'on trouvera plus loin sont extraites de ces manuscrits. Elles se réfèrent au roi d'Abyssinie Dawit (II) ou Lebna Dengel, qui vécut de 1508 à 1540, mais elles n'ont rien d'historique. Elles se composent de sept légendes merveilleuses sur ce roi et d'un caractère tel que je me suis demandé tout d'abord si elles méritaient d'être imprimées.

Embarrassé, d'autre part, par quelques passages peu intelligibles, j'ai consulté M. Guidi, qui, comme il l'avait déjà fait, a bien voulu m'aider de ses conseils et me donner son appréciation. « Quelques points sont obscurs, me dit-il, mais ces légendes sont fort importantes pour le folk-lore. C'est un mélange de souvenirs historiques et de légendes nées en partie, je crois, du roman d'Alexandre le Grand². Elles sont aussi importantes pour la langue et il serait bon qu'elles fussent publiées. »

Je me rends à cet avis, en adressant à M. Guidi mes remerciements.

La première de ces légendes est bien connue. C'est celle qui supposait au roi d'Abyssinie le pouvoir de détourner le cours du Nil et d'affamer ainsi l'Égypte. Elle a été attribuée

1. H. Zotenberg, *Catalogue des mss éthiopiens de la Bibliothèque nationale de Paris*, p. 221.

2. On pourrait consulter l'ouvrage si complet publié par M. Wallis Budge : *The life and exploits of Alexander the Great*, texte éthiopien et traduction, 2 vol. London, Clay and sons, 1896.

successivement à Lalibala, au roi Amda-Syon I^{er}, à Dawit II, comme nous le voyons ici, enfin à Albuquerque, vice-roi des Indes¹. Quant aux autres, je ne puis fournir aucun renseignement et le temps me manque pour faire des recherches à ce sujet.

Les manuscrits 144 et 145 sont du xix^e siècle. Le premier est beaucoup plus détaillé que le second, qui paraît n'en être qu'un abrégé. On trouve dans les deux quelques passages obscurs. J'ai respecté le texte, et lorsque j'ai dû, pour le rendre plus intelligible, y faire quelque addition ou correction, je l'ai indiqué soit en mettant entre parenthèses le mot ajouté, soit en signalant par une note la modification apportée. J'ai procédé de la même manière dans ma traduction, en m'attachant au mot à mot le plus possible.

(Ms. 144, folio 18 r^o) አጼ : ዳዊት : በነገሡ : ጊዜ : ሉ
 ል : መጸለጥ፣ ። ከዝያ : ወዲያ : የስጥንቡል : [ንጉሥ :]
 ንጉሥ : ግብጻዊ : ነው : ትጉብር : እንደሆነ : ጉብር ፤ አ
 ትጉብር : እንደሆነ : አታመልጠኝም : ቻለኝ ። መጣሁ :
 አለና : ላከበዎ : በአጼ : ዳዊት ። እርሰዎም : ብትመጣ :
 ጣር² : አለኝና : እችልሀለሁ : ብለው : ላኩበት ። እርሱ
 ም : ሳይነሳ : የኢትዮጵያን : ውሀ : ሁሉ : በኖራ : መ
 ልሰው : አድርቀው : ወደምሥራቅ : ሰደዱትና : ውሀ :
 አጡ : ግብጻውያን : ሁሉ ። ከዚህ : ወዲያ : ማረኝ : ሲ

1. Cf. J. Perruchon, *Vie de Lalibala*, Paris, E. Leroux, 1892, p. xxi. Lalibala vécut au commencement du XIII^e siècle. — René Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, extr. du *Journal asiatique*, Paris, Imprimerie nationale, 1882, note 68, où se trouve le thème exact de la légende reproduite ici. Amda Syon régna de 1314 à 1344. — Albuquerque était vice-roi des Indes en l'an 1503; il vécut de 1453 à 1515. — Sur Lebna Dengel ou Dawit II, voy. René Basset, *op. laud*, p. 13 et suiv. et notes; Conti Rossini Carlo, *Storia di Lebna Dengel*, Roma, estratto dai *Rendiconti della Accademia dei Lincei*, 1894; — *Revue sémitique*, juillet 1893, p. 274.

2. መጸበዎ : serait préférable.

3. Lisez ጦር :

ል : ላከ ፤ መማለጃኸንም : በ፪ግመልና : በቅሎ : አኻያ :
 የተጫነ : ወርቅና : ብር : ግምጃ : ተቀበለኝ ፤ በውሀ :
 ጥም : አንለቅ : ግዱን ፤ በፈጠረሀ : አምላክ : ማረኝ : ብ
 ሎ : ላከ : እርሰዎም : ሲልኩ : ማረኝስ : ታልኸኝ : ብ
 ር : ወርቅ : ግምጃ : ምን : ይሆነኝ ። (folio 48 v°) መማ
 ለጃየንስ : ጌታዬ : የተሰቀለበትን : ግማደ : መስቀል : እ
 ቃውን : ሁሉ : የሰማዕታትን : ዓጽም : ስዕርተ : ሐናን :
 የሙሴን : ጎሞር : ከነጎፍላው : የዮሐንስን : መስቀል : ሉ
 ቃስ : ወንጌላዊ : የሳላቸውን : ስዕል : የቀራንዮን : መ
 ሬት : ከሊቀ : ጳጳሱ : ዘንድ : ልከሀ : አስመጣልኝ : እ
 ንታረቅ : ውሀውንም : ልመልስልህ : ይህ : ሁሉ : ያል
 ሁኅ : ታልገባልኝ : ውሀውም : አልመልስልኸም : ብለው :
 ላኩ ፤ እርሱም : ሉል : አደረገና : የግብር : መገኘመር
 ያ : ግማደ : መስቀሉን : ነጥግተ : ርእሱን : የተገረፈ[በ]
 ትን : አላንጋ : ራሱን : የተመታበትን : በትር : ከለሜዳ
 ውን : ሐሞት : የጠጣበትን : ቢናግሬ : አግሩን : እጁን :
 የተቸንከረበትን : [ቸንካር :] የቀራንዮን : መሬት : ደሙ :
 የፈሰሰበትን : ጭነው : የቅዱስ : ጊዮርጊስን : አጽም : የ
 ፈረሱን : ጭራ : ቢሰፍሩት : ፵፪ክንድ : ሆነ ፤ የ፳፭ : አጽመ :
 ሰማዕታት ፤ ስእርተ : ሐናን : ዮሐንስ : ያጠመቀበትን : መ
 ስቀል : ሉቃስ : ወንጌላዊ : የሳላቸውን : ስእላት : የሙሴ
 ን : ጎሞር : ከነጎፍላው : ከዚኸም : የሚበዛ : ብዙ : እ
 ቃ : ሰደደለዎና : ታረቁ : ውሀንም : መልሰው : ሰደዱላ
 ቸው : ስለዚህ : ኢየሩሳሌምን : ግብጽንም : አስገባሩት ።
 ከዚያ : ወዲያ : የዘንዶ : ንጉሥ : አለ : ቢልዋቸው :
 ሠራዊታቸውን : ክትት : አሉና : ዘመቱ : እዋጋለሁ : ብ
 ለው ። ዘንዶም : አፉን : ይከፍትና : ፱ዘሆን : (folio 49 r°)
 እየገባ : ሲከማች : ጊዜ : አፉን : ይገጥመዋል : በዚህ :
 ይኖር : ነበር : ያንጊዜ : ቢደርሱ : አፉን : ለቆ : አገኙ
 ት : ዋሻ : አገኘን : ብለው : ንጉሥ : ከለሠራዊታቸው :

ገቡ : ሲገቡ : ነፍጥ : ቢያስተፋ : ፪ዘሮች : ተከሠቱ : የ
ዘንዶ : ንጉሥ : አሉ : ይላሉ¹ : ወዴት : ብለው : ጠየ
ቋቸው : ይህ : የገባችሁበት : አይደለውም : አልዋቸው :
ንጉሥ : ደንግጸው : ከለሠራዊተዎ : ወጡ : ከዝያ : ወዲ
ያ : ፰ቀን : በመድፍና : በነፍጥ : ቢደበድቡት : አልሳወ
ስ² : አልቀሳቀስ : ብሎ : በግድ : ሞተ :

ከዚያ : በኋላ : ምሥራቅ : ምድር : ሔዱ : ከፀሐይ :
ጋራ : እዋጋለሁ : ብለው : ለንጉሥ : የ፰ቀን : ጐዳና :
ሲቀረዎ : ፊታውራሪው : አጠገብዋ : ሲደርስ : እርስዎም :
ከመስኮትዋ : ስትወጣ : ያነን : የሰፈረውን : ፊታውራሪ :
ሠራዊት : እንደ : ሰም : አቅልጣ : ፈጃችው : ንጉሥ :
ሳይደርሱ :

ከዝያ : በኋላ : አንድስ : የሚሉ : አውራ : ከደል : ስ
ር : የሚር³ : አለ : አሉቸው⁴ : ሊዋጉ : ሔዱ : የ፰ቀን :
መንገድ : ሲቀረዎ : ፊታውራሪው : ከገደሉ : አፋፍ : ሲ
ደርስ : ገና : ሳይወጣ : ድምጡን : ቢሰሙ : ግማቱ : ቢ
ሸታቸው : ፊታውራሪው : ከለሠራዊቱ : አለቀ : አንድስ :
አንድስ : ይሸታል : የሚሉ : ከዚህ : የተነሣ : ነው :

ከዚያ : በኋላ : ከዛር : ንጉሥ : ሊዋጉ : ሔዱ : ገና :
ሳይደርሱ : ላኩባት : ሲልኩባት : በገሮ : የሰሙን : በዓ
ይን : (folio 19 v^o) ሳያዩት⁵ : አይቀርምና : ታዩን⁵ : መጣ
ሁ : ብለው : ላኩባት : እርስዎም : ስትመልስ : የኔም :
ሰው : በነፍጥ : ያልቃል : የርሱም : ሰው : በምዋርት : ያ
ልቃል : እኔም : አልሞትም : እርሱም : አይሞት : ምን

1. Ce mot semble devoir être supprimé.

2. Ce mot paraît devoir être supprimé.

3. Le ms. 145 donne à cet endroit አውራ : እገደል : ሰር : የሚ
ኖር : . Peut-être faut-il corriger ici ከደል : en ከገደል : et የሚር :
en የሚ[ኖ]ር :

4. (Sic) pour *alu atchaw*. Faute de caractères pour les sons *luā*, *ruā*,
suā, nous avons exprimé ces sons par les lettres ሊዋ, ርዋ, ስዋ, etc.

5. A corriger en ሳያዩን : (?) et ቻዩኝ :

ው : በፍቅር : ብንላያይ : አይሻልም : ብላ : ግብር : ሰ
ደደችለዎ = ከዝያ : በኋላ : ክፉ : የተናገረች : ታየኝን :
ነበረች : ብለው : ተመለሱ : ከቤታቸው : በወጡ : በጂዓ
መት : ቤታቸውን : ገቡ =

ዳግመኛ : የእስክንድርያ : ንጉሥ : የአሕዛብ : ጸላት :
ቢነሣበት : ዜናዎን : ሰምቶ : ነበርና : መጥተህ : እርዳን :
ብሎ : ላከበዎ : ተነሡና : ሲሔዱ : የቺቀን : መንገድ : እ
ንደ : ሔዱ : ዘንዶ : እባብ : ያለበት : አገር : ደረሱ :
እየረገጡት : የሚሔዱ : ነው = ከዚህ : በኋላ : ቤት : የ
ሚያህል : አሞራ : በኢየሩሳሌም : አለ : ያነን : አስነድ
ቀው : አመጡት : በእግዜር : ፈቃድ : ያነን : በፊተዎ :
አደረጉትና : ቢሔዱ : እባቡና : ዘንዶውን : እየለቀመው :
ይሔዱ : ዠመረ : የባቡንና : የዘንዶውን : ምድር : ሲጨ
ርሱ : ከደህናው : ምድር : ሲደርሱ : ያም : ጠላቱ : መ
ምጣተዎን : ቢሰማ : ሸሸ : ይዩልኝ : ብሎ : የላከውም :
ሸሸ : እኔን : ይጨምሩኛል : ብሎ : ከዚህ : በኋላ : ያ
ሰቡትን : ሳይደርሱ : የማይቀሩ : ንጉሥ : ናቸው : ቀራን
ዮን : ስሜ : ኢየሩሳሌምን : አይቺ : እመጣለሁና : (folio 20 r°)
እሔዳለሁ : አሉ : ሹማምቱ : ገብተው : አይሂዱ : ይቅሩ :
ብለው : መከሩ = ተቀረሁ : በኢየሩሳሌም : ለውዝ : ገ
ውዝ : የሚሉ : ሺቱ : አለ : ብለውኛልና : ልመለስ : አ
ምጡልኝ : ቢሉ : ሒደው : እመጡለዎ : ተመለሱ =

ከዚህ : በኋላ : የንጉሥን : ብርታት : ቢሰማ : የሮም :
ንጉሥ : ልጆዎን : ይስጡን : ብሎ : ላከ : ማጫዎን : ሟ
ጾታመድፍ : ነፍጥ = ቁጽር : የሌለው : እቃ : የማይታወ
ቅ : ሰጠ : ብዙ : ነው : እጅግ : የሚወድዋት : ልጅ : ነ
በረችና : ለርሱ : ዳሩዋት : ሲዘምቱም : በቋቋቋ : ነፍጡ :
መድፉ : እየተቋጸረ : ያሲዙ : ነበረ : ሟጾታአኸያ : በዳወ
ላ : ወርቅ : እየተጫነ : ከየደረሱበት : እያሳመኑ : የወር
ቅ : ቤተ : ክርስቲያን : እየሰሩ : ደጅ : አዝማች : እየ

ሾሙ : መምሕር : ከሆናት : እየሰሩ : ይሔዱ : ነበርና :
 ከባሕር : ወዲህ : ያለን : ሁሉ : አገር : አሳመኑት ። የና
 ርያውንም : የጉራጌውንም : የሻንቅላውንም : ከኢትዮጵያ :
 ምድር : አንድ : አልቀረምም : ሁሉን : አሳመኑት : የር
 ሰዎም : እቃ : ተመልሶ : ሮም : ወረደ : ክፉ : ወንድ :
 ልጅ : ነበረም : እርሱ : ይነግሣል : የሚሉ¹ : ንግር : ነ
 በርና : አይወዱትም : ነበረ : ከብተዎን : ሁሉ : ስለዚህ :
 ምክንያት : ለሌት : ልጅም : ይሁን : ብለው : ሮም : ሰዶ
 ዱት : እርሱም : በሀብቱ : (folio 20 v°) ይንገሥ : አሉ :
 እርሱም : መጥቶ² : ነገሠ ። ተፈጸመ : ታሪክ : ዘጸሐፎ :
 ኃይሉ : ወዘአጽሐፎ : ሐጅ : አሊ ።

(Ms. 145, folio 41 r°) አጼ : ዳዊት : በነገሡ : ጊዜ : ጸ
 ላት : ጠፋለም ፤ የኢየሩሳሌምን : ሰዎች : ገብሩ : ቢልዋ
 ቸው : አንገብርም : ቢሉ : ባሕር : አድርቀው : በኖራ :
 መልሰው : አባይን : ወደግራ : ምድር : ሰዶዱትና : ኢየ
 ኩሳሌምን : አስገበሩት : የግብር : መማለጃ : ያመጣው³ :
 ሉል : ግማደ : መስቀል⁴ : ከለሜዳ : ሐሞት : የጠጣበት
 ን : መጣጫ : አላ[ን]ጋውንም : (folio 44 v°) የተገረፈበትንም :
 በትሩንም : ነጥቅተ : ርእሱም : የተመታበትን : በሸ : ተ
 ጅጅግመል : ተቀራንዮ : መሬቱን : አስምስው : አስመጡ :
 ይልዋል : የጌሰማዕታት : አጽም : ሰእርተ : ሐና : ቅዱ
 ስ : ጊዮርጊስ : የፈረሱን : ጭራ : ቢከነዳ : ጃወጀክንድ :
 ሆነ : ይልዋል ።

ከዚያ : በኋላ : ከዘንዶ : ንጉሥ : እዋጋለሁ : ብለው :
 ሄዱ : አፉን : ለቆ : እየጀ : ዘሆን : እየገባ : ያነን : እየ
 በላ : ይኖር : (folio 42 r°) ነበርና : እርሰዎም : ዋሻ : አ
 ገኘሁ : ብለው : ከለሰራዊተዎ : ገቡ : ንጉሥ : ሲገቡ :

1. Lisez **የሚል** : (?).

2. Ms. ajoute **ደይ** : qui n'a aucun sens

3. Ms. **የመጣው** :

4. Ms. ajoute à tort **ነጥቅተ : ርእሱ** :

ነፍጥ : ቢያስተፋ : ፪ዛሮች : እጣቸውን : ጥለው : ተገኙ :
 የዘንዶ : ንጉሥ : የት : ነው : ብለው : ጠየቋቸው ። ይ
 ሀ : የገባችሁበት : እርሱ : አ[ይ]ዶለም : አልዋቸው ። አፄ
 ም : ደንግፀው : ከለሠራዊተዎ : ወጡ : ከዚያ : ወዲያ :
 ቼቀን : ምሉ : በመድፍና : በነፍጥ : ሲደበድቡት : አልቀ
 ሳቀስ : ብሎ : ከ(folio 12 v°)ዚያ : ወዲያ : ሞተ ።

ከዚያ : በኋላ : ምስራቅ : ምድር : ከፀሐይ : እዋጋለሁ :
 ብለው : ሄዱ ፤ እርሰዎ : የቼቀን : መንገድ : ሲቀረፃ : ፊ
 ት : አውራሪውን : እንደ : ሰም : አቀለጣቸው ።

ከዚያ : በኋላ : ተመልሰው : አንድስ : የሚሉ : አው
 ሬ : እገደል : ሰር : የሚኖር : ከርሱ : እዋጋለሁ : ብለ
 ው : ሄዱ ፤ ከዚያ : በኋላ : የቼቀን : መንገድ : ሲቀረፃ :
 ፊት : አውራሪው : እገደሉ : አፋፍ : አ(folio 13 r°)ረፈ :
 ገና : ሳይወጣ : ድምጡን : ቢያሰማ : ድምፁና : ግማቱ :
 ፊት : አውራሪውን : ከለሠራዊቱ : ፈጀው : አንድስ : አ
 ንድስ : ይሸታል : የሚሉ : ተረት : ከዚህ : የተነሣ : ነው ።

ከዚህ : በኋላ : ተመልሰው : ከዛር : ንጉሥ : እዋጋለሁ :
 ብለው : ሄዱ : ገና : ሳይደርሱ : ላኩበት : ቢልኩበት : በ
 ዠሮ : የሰሙት : በዓይን : ሳያዩት : አይቀርምና : መጣሁ :
 ቻዬኝ : ብለው : ላኩበት : (folio 13 v°) እርስዎም¹ : ስትመ
 ልሰ : የኔም : ሰው : በነፍጥ : ያልቃል : የርሱ : ሰው :
 [በምዋርት] : ያልቃል : እኔም : አልሞት : እርሱም : አይ
 ሞት : በፍቅር : እንለያይ : ይሸለናል : ብላ : ግብር : ሰ
 ደደችለም : ከዚያ : በኋላ : ክፉ : በተናገረች : ታየኝ : ነ
 በር : ብለው : ተመለሱ : ሄዱ : ከቤተዎ : ከወጹ : በ፯ዓ
 መተዎ : ተመለሱ : እቤተዎ : ገቡ ።

የእስክ[ን]ድርያ : ንጉሥ : ከዚያ : በኋላ : ያሕዛብ : ጸ
 ላት : ቢመጸበት : ዜናዎን² : ሰምቶ : ነበርና : ይንጡ :

1. Ms. እርሽዋም :

2. Ms. ዝናዎን :

(folio 14 r°) ይርዱኝ : ብሎ : ላከ ። ከዚያ : በኋላ : ተነሱና : ሄዱ : የቺቀን : መንገድ : እባብና : ዘንዶ : ያለበት : ነበርና : ቤት : የሚሀክል : አሞራ : የኢየሩሳሌም¹ : አለ : ያነን : አስመጡ : እፊት : እያደረጉት : ቢሄዱ : እባብና : ዘንዶን : እየለቀመው : ይሄድ : ዠመር : የባብን : ምድር : ጨረሱና : እደህናው : ምድር : ሲደርሱ : ጠላቱም : ሸሸ : እኔም : ይንጡልኝም : ያለው : ሸሸ : እኔንም : ይጨምሩኛል : ብሎ ። ከዚያ : (folio 14 v°) በኋላ : ጋባዢ : ገባ : ያሰቡትን : ሳይደርሱ² : አይቀርም : ነበርና : ቀራንዮን : ስሜ : እመለሳለሁ : ብለው : ቢሉ : ለምን : አይሄዱ : አልዋቸው : ቀረሁም : ሸቱ : አለ : ብለውኛልና : ለውዝና : ገውዝ : የሚሉ : ሸቱ : አስመጡና : ከቀራንዮ : ተመለሱ : እቤተዎ : ገቡ : ይልዋል : ፴ወ፪ዓ መት : ነግሠዋል : አጼ : ዳዊት : ይህን : ሁሉ : ሲያደርጉ : ተቀመጡ ።

ይኸነን : የርሰዎን : ብርታተዎን : ቢሰማ : የሮ(folio 15 r°) ም : ንጉሥ : ላከበዎ : ልጅዎን : ይስጡኝ : ብሎ : ማጫ : ላከ : ፵፰መድፍ : ነፍጡ : ቢሆን : ቁጽርም : የ[ሌ]ለው ። ሴት : ልጅዎን : እጅግ : ይወድዋት : ነበርና : ለርሱ : ዳሩለት : ወንዱም : ልጅ : በሀብቱ : ከብት : አከማችቶ : ይንገሥ : ብለው : የመንግሥተዎን : ከብት : ሁሉ : ትሎት : ሰጥተው : ሸኛት : ሲዘምቱም : ሸማቹ³ : ሁሉ : ነፍጡም : መድፉም : በበጃበበጃ : እያስቆጸሩ : ያሲዙ : ነበር : ሌላው : እቃ : ቢሆን : (folio 15 v°) ሌላው : ቁጽርም : የለው : ፵፰[እህያ] : በዳውላ : እየተጫነ : ወርቁ : እየደረሰበት : እያሳመኑ : ቤተ : ክርስቲያኑን : በወርቅ : እየሸለሙ : እያሰሩ : መምሕር : እየሾሙ : ደጅ : አዝማች : እየሾሙ

1. Lisez በኢየሩሳሌም :

2. Ms. ሳይደርሱ :

3. Lisez ዘመቹ : (?).

ላቸው : ይሄዱ : ነበር : ተባሕር : ወዴሀ : ያለውን : አ
 ገር : ሁሉንም : አሳመኑት : እናርያውንም : ሸንቅላውንም :
 ጉራጌውንም : ሁሉንም : አሳመኑት : ተኢትዮጵያ : ምድ-
 ር : አንድም : አልቀረ : ሁሉም : አሳመኑት : ፓላ (folio 16 r°)
 ውም : መንጣቱ : አሁን : ነው : የርሰዎም : እቃ : ተመ
 ልሶ : አሁን : እርም : ወረደ : ወንድ : ልጅዎም¹ : ክፉ :
 ልጅ : ይነግሣል : እየተባለ : ንግር : ነበረና : ስለዚህ : ም
 ክንያት : አይወዱትም : ነበርና : ከብተዎን : ሁሉ : ለሌት :
 ልጅዎ : ይሁን : ብለው : መልሰው : ኢየሩሳሌም : ሰደዱ
 ት : እርሱም : በሀብቱ : ይንገሥ : ብለው : አሉ : ፴ወ
 ፪ዓመት : ነግሠዋል : እርሱም : መጥቶ : ነገሠ² ።

TRADUCTION

Ms. 144. Fol. 18 r°. — Au temps où régnait le roi Dawit, Lul marcha contre lui. Il dit : Désormais le roi de Constantinople (*Istambul*) est le roi d'Égypte³. Si tu veux me payer un tribut, fais-le; mais si tu ne le paies pas, tu ne m'échapperas pas. Résiste-moi (*si tu peux*). J'arrive. Tel est le message qu'il envoya au roi Dawit. Celui-ci lui fit répondre : Si tu viens m'attaquer, j'ai une armée, je te résisterai. Et avant que Lul eut quitté son pays, Dawit ayant détourné au moyen d'une muraille en chaux (*en maçonnerie*) toute l'eau des Éthiopiens, la tarit, la transporta vers l'Orient et les Égyptiens manquèrent d'eau. Alors Lul lui fit dire : Aie pitié de moi ! Comme présent je t'envverrai l'or, l'argent, les soieries que l'on peut charger sur dix mille chameaux, mulets ou ânes. Accepte ce présent, et ne nous laisse pas forcément mourir de soif⁴. Par le Dieu qui t'a créé, aie pitié de moi ! — Le roi Dawit lui répondit : Puisque tu m'as dit : Aie pitié de moi ! quelle valeur ont pour moi l'argent, l'or et la soie ? Fais-moi parvenir plutôt comme

1. Ms. ልጅዎን :

2. Ms. ደይነገሠ :

3. Lebna-Dengel ou Dawit II régna de 1508 à 1540. Lul paraît désigner Sélim I^{er}, sultan de Constantinople, qui fit la conquête de l'Égypte en 1517.

4. Mot à mot : « que nous ne mourions pas nécessairement de soif ! ».

cadeau (*fol. 18 v°*), en envoyant chez le patriarche, un morceau de la croix sur laquelle a été crucifié mon Seigneur, tous les ustensiles (*de la croix*), des ossements des martyrs, des cheveux d'Anne, l'omer de Moïse avec son ornement (?)¹, la croix de Jean, des tableaux peints par Luc l'évangéliste, de la terre du Calvaire. — Si tu m'envoies tout cela nous nous réconcilierons et je ferai revenir l'eau, mais si tout ce que je viens de dire ne me parvient pas, je ne te la ramènerai pas. — Voilà ce qu'il fit dire à Lul. Et Lul fit ainsi (*qu'on le lui demandait*); il envoya comme premier tribut un morceau de la croix du Christ, le fouet avec lequel on le frappa sur la tête, le bâton qui lui meurtrit la tête, sa tunique, le vase (?)² dans lequel on lui fit boire du fiel, les clous qui percèrent ses pieds et ses mains, de la terre du Calvaire, la hanche sur laquelle coula son sang, un os de saint Georges, des crins de la queue du cheval de ce saint, laquelle mesurait quarante-deux coudées, les ossements de vingt-cinq martyrs, des cheveux d'Anne, la croix avec laquelle Jean baptisait, des tableaux peints par Luc l'évangéliste, l'omer de Moïse avec son ornement. Il lui envoya outre cela beaucoup de reliques et ils firent la paix; Dawit ayant ramené l'eau, la leur rendit (*aux Égyptiens*). Tel est le motif pour lequel il imposa un tribut à Jérusalem et à l'Égypte.

Ensuite, lorsque l'on dit au roi Dawit : « Il y a (*à combattre*) le roi des serpents zando³ », il rassembla son armée et fit une expédition pour le combattre. Or, le serpent zando avait l'habitude de tenir la bouche ouverte, et quand dix mille éléphants (*fol. 19 r°*) s'y étaient réunis, il refermait la bouche et il vivait ainsi. Lorsque le roi Dawit arriva, il le trouva la bouche ouverte et dit : Nous avons rencontré une caverne. Il y entra avec son armée. Quand ils furent à l'intérieur et qu'ils eurent déchargé leurs fusils, deux zars⁴ apparurent. Le roi Dawit

1. Le mot 𐤆𐤏𐤀 : , employé ici, signifie « gland » (ornement).

2. 𐤅𐤏𐤁𐤀 : , « vinaigre » (?), paraît avoir ici le sens de « vase à boire », 𐤅𐤏𐤁𐤀 : dans le ms. 145. D'après les Abyssins, le *binagrié* était l'une des cinq substances dont se composait le fiel que l'on fit boire à N.-S. (Guidi).

3. Zando signifie « un gros serpent » (probablement le python), A. d'Abbadie, *Dict. de la langue amariñña*, col. 718.

4. Sur les zars ou génies, voy. Z. D. M. G., 1891, p. 343, et Bo-

demanda : Où est le roi des zando ? Les zars lui répondirent : N'est-ce pas l'endroit où vous êtes entrés ?¹ Le roi fut effrayé et sortit avec son armée. Puis, après l'avoir frappé pendant huit jours de leurs canons et de leurs fusils, sans qu'il bougeât il dut mourir.

Le roi et son armée allèrent ensuite vers les pays d'Orient, après qu'il eut dit : Je combattrai le soleil. Or, comme le roi avait encore à effectuer huit jours de marche, son fit-awrâri qui le précédait de cette distance, était arrivé sur le territoire du soleil au moment où cet astre se levait (*sortait de son trou*). Le soleil fit fondre comme de la cire l'armée de ce fit-awrâri, qui était campée, et l'extermina avant l'arrivée du roi.

Ensuite on dit au roi Dawit : Il y a (*à combattre*) celui qu'on appelle Andes, le vaillant, et qui habite au fond d'un précipice². Il partit pour le combattre. Lorsqu'il avait encore huit jours de marche à faire, son fit-awrâri arriva au bord du précipice d'Andes. Avant même que celui-ci sortît, le fit-awrâri et son armée entendirent sa voix, et comme Andes exhalait une mauvaise odeur, ils périrent. C'est de là qu'est venue l'expression : Andes, Andes est puant !

Après cela ils partirent pour combattre le roi³ de Zâr. Avant d'arriver, le roi lui envoya ce message : Je suis sur le point d'arriver, ne te cache pas, car ceux qui entendent ma voix ne manquent pas de me voir (*fol. 19 v°*). Et elle lui répondit : Mon armée périra par vos fusils, mais la vôtre périra par mes sortilèges. Je ne mourrai pas et vous ne mourrez pas. Ne vaut-il donc pas mieux, que nous nous séparions en bonne amitié ? Et elle lui envoya un tribut. Puis il dit : Si elle avait mal parlé, elle n'aurait pas pu se cacher et je l'aurais vaincue (?)⁴. Ils revinrent à leurs demeures et y rentrèrent sept ans après en être sortis.

relli, *L'Éthiopie méridionale*, Paris, ancienne maison Quentin, 1890.

1. Mot à mot : « N'est-ce pas celui où vous êtes entrés ? »

2. Le ms. 145 donne à cet endroit « le vaillant qui demeure dans un précipice(?) ». Le mot « Sar » ou « Sër » signifie « racine », peut-être « fond ».

3. Il faudrait « la reine » d'après la suite.

4. Cette phrase est peu intelligible dans les deux manuscrits.

Ensuite l'ennemi des peuples s'étant levé contre le roi d'Alexandrie et celui-ci ayant appris la renommée du roi Dawit lui fit dire : Viens à notre secours. Dawit partit. Lorsqu'ils eurent marché pendant trois jours, ils arrivèrent, en continuant leur marche, jusqu'au pays où étaient les serpents zando et il leur fallait marcher en les foulant aux pieds. Or, il y avait à Jérusalem un aigle grand comme une maison. On l'apporta au roi Dawit et, par la volonté de Dieu, ayant mis cet aigle devant lui, lorsqu'il se mit en route, l'aigle marchait devant lui et enlevait les serpents un à un. Ils arrivèrent ainsi à une contrée salubre. Lorsque le roi insurgé apprit la venue de Dawit, il s'enfuit. Le roi d'Alexandrie, qui lui avait envoyé le message l'appelant à son secours, prit également la fuite en disant : Il va m'annexer (il va prendre mon royaume). Puis, comme Dawit était un roi qui ne s'arrêtait pas avant d'être parvenu là où il avait projeté d'aller, il dit : J'irai (à Jérusalem) et je reviendrai après avoir baisé le Calvaire et après avoir vu Jérusalem (*fol.* 20 *r^o*). Ses grands lui conseillèrent de ne pas partir et de rester. Dawit dit : Puisque je reste et qu'on m'a raconté qu'il y a à Jérusalem un parfum appelé Lawz gawz¹, je retournerai dans mon pays, mais apportez-moi ce parfum. Alors ses gens étant allés à Jérusalem le lui apportèrent.

Plus tard, lorsque le roi de Rome apprit la puissance du roi Dawit, il lui fit dire : Donne-moi ta fille. Comme cadeau de fiançailles, il envoya 480,000 canons et fusils et d'autres objets sans nombre, tels qu'on n'en avait pas encore vu. Elle était très aimée de son père Dawit. On la maria au roi de Rome. Lorsqu'il fit une expédition, il fit prendre en les comptant par dix mille les fusils et les canons. Lorsqu'il arriva dans le pays avec 480,000 ânes chargés d'or, il le soumit. Il construisit des églises (*ornées*) d'or, nomma des Dadj-azmatch, institua des docteurs et des prêtres ; il soumit tout le pays en deçà de la mer. Dans l'Enarea², dans le Guragué³, chez les Shangallâs⁴, dans tout le royaume d'Éthiopie, personne ne fut excepté ; il les soumit tous. Rentré de son expédition, tout le butin vint à

1. Ces deux mots signifient « noix » ou « amande de coco ».

2 et 3. Pays limitrophes situés au sud de l'Abyssinie.

4. Populations nègres à l'ouest et au nord de l'Abyssinie.

Rome (fut donné à la fille mariée au roi de Rome). Il avait un méchant fils et, comme il y avait un horoscope qui disait que ce fils allait régner, Dawit ne l'aimait pas. C'est pour ce motif qu'il envoya à Rome tous ses biens en déclarant qu'ils devaient appartenir à sa fille. Quant à son méchant fils, il dit : Qu'il règne avec sa fortune (*fol. 20 v°*). Et celui-ci étant venu, monta sur le trône. L'histoire est finie. Celui qui l'a écrite est Haylu et celui qui l'a fait écrire Hadj-Ali.

Ms. 145 (fol. 11 r°). Lorsque le roi Dawit régnait, ses ennemis périrent¹. Ayant enjoint aux habitants de Jérusalem de payer un tribut et ceux-ci s'y étant refusés, il tarit le fleuve en en détournant le cours à l'aide d'une muraille de chaux (*en maçonnerie*), transporta l'Abawi² vers la gauche et imposa un tribut à Jérusalem. Comme présent, Lul lui fit parvenir un morceau de la croix du Christ, sa tunique, le vase dans lequel on lui fit boire du fiel, le fouet (*fol. 11 v°*) avec lequel il fut frappé, le bâton avec lequel il eut la tête meurtrie; il fit transporter sur 1800 chameaux de la terre extraite du Calvaire; il envoya en outre les ossements de sept martyrs³, des cheveux d'Anne, des crins de la queue du cheval de saint Georges, laquelle mesurait 42 coudées.

Puis après avoir dit : Je combattrai le roi des zando, il partit. Lorsque celui-ci ouvrait la bouche, cent éléphants y entraient⁴; il les dévorait et vivait (*demeurait*) ainsi (*Fol. 12 r°*) (*En le voyant la bouche ouverte*), le roi s'écria : J'ai trouvé une caverne et il y pénétra avec son armée. Quand ils furent à l'intérieur et qu'ils eurent déchargé leurs fusils, deux zârs, (*génies*) désignés par le sort⁵, apparurent. — Où est le roi des zando? leur demanda Dawit. — Là où vous êtes entrés, n'est-ce pas lui? répondirent-ils. — Et le roi Dawit eut peur et sortit avec son armée. Après avoir frappé pendant huit jours

1. Mot à mot : « périrent à son avantage » (il vit périr).

2. Le Bahr-el-Azrak ou Nil bleu, affluent du Nil, qui entoure la province éthiopienne appelée le Godjam.

3. M. Guidi pense qu'il s'agit des sept frères macchabées.

4. Le ms. 144 donne 10.000.

5. Mot à mot : « ayant tiré au sort ».

entiers (*le roi des zando*) à coups de canons et de fusils sans qu'il bougeât (*fol. 12 v°*), il mourut.

Le roi Dawit alla ensuite dans le pays de l'Orient en disant : J'y combattrai le soleil. Lorsqu'il lui restait encore huit jours de marche, le soleil fit fondre comme de la cire son fit-awrâri.

Puis Dawit étant revenu, dit : Je combattrai celui qu'on appelle Andes¹, le vaillant, qui demeure au fond d'un précipice (?)². Et il partit. Il avait encore à faire huit jours de marche lorsque son fit-awrâri s'arrêta au bord du précipice (*d'Andes*). (*Fol. 13 r°*.) Celui-ci n'était pas encore sorti que l'on entendait sa voix et sa mauvaise odeur fit périr le fit-awrâri et son armée. C'est de là qu'est venu le proverbe : Andes, Andes est puant.

Dawit étant revenu, dit : Je ferai la guerre au roi³ des zârs et il partit. Avant d'arriver à lui, il lui fit dire : Ceux qui entendent ma voix ne manquent pas de me voir⁴. J'arrive ; résiste-moi (*fol. 13 v°*). Elle lui répondit : Mes hommes périront par vos fusils et les vôtres périront par mes sortilèges. Je ne mourrai pas et vous ne mourrez pas. Il est préférable que nous nous séparions bons amis. Ayant ainsi parlé, elle lui envoya un tribut. Si elle avait mal parlé, je l'aurais vaincue, dit le roi Dawit (?)⁵. Et sept ans après avoir quitté sa demeure, il y revint et y rentra.

L'ennemi des peuples s'étant levé contre le roi d'Alexandrie, celui-ci, qui avait appris la renommée du roi Dawit, lui fit dire : Venez (*fol. 14 r°*) à notre secours. Il partit et arriva, après trois jours de marche, à l'endroit où étaient des serpents et des serpents zando. Il y avait à Jérusalem un aigle grand comme une maison, il le fit apporter et le mit devant lui. Quand il se mit en route, cet aigle commença à marcher en prenant un à un les serpents (*de sorte que le roi n'eut rien à craindre d'eux*). Il parcourut ainsi tout le pays des serpents, et lorsqu'il

1. Ce ms. donne Andesa ; j'ai maintenu Andes.

2. Voyez plus haut, p. 167, note.

3. Il faudrait, pour la suite, « reine » et non « roi ». Voyez plus haut, p. 167.

4. Forme impersonnelle : « On ne manque pas de voir ce qu'on entend. »

5. Traduction douteuse. Le texte est obscur dans les deux manuscrits.

arriva à une contrée salubre, son ennemi s'enfuit. Celui qui lui avait fait dire : Venez à notre secours s'enfuit également en disant : Il m'annexera. Puis (*fol. 14 v°*), il survint un conciliateur, mais comme il n'était pas homme à abandonner un projet (?), il dit : Je reviendrai après avoir baisé le Calvaire. On lui répondit : Pourquoi donc ? N'y allez pas. Je resterai (*répliqua-t-il*), mais on m'a dit qu'il y a à Jérusalem un parfum qu'on nomme Lawz et Gawz, apportez-moi ce parfum. Il revint du Calvaire et rentra dans son palais. Le roi Dawit régna 32 ans pendant lesquels il fit toutes ces choses.

Lorsque le roi de Rome apprit cette puissance du roi Dawit (*fol. 15 r°*), il lui envoya dire : Donne-moi ta fille, et lui fit parvenir comme cadeau de fiançailles 480,000 canons et des fusils sans nombre. Dawit aimait beaucoup sa jeune fille ; on la maria au roi de Rome. Il dit : Que l'enfant mâle règne avec les biens qu'il a amassés, et ayant donné les biens du royaume à titre de corbeille de mariage à sa fille, il la conduisit. Quand il fit une expédition, il prit (?) des canons et des fusils en les comptant par dix mille et d'autres objets sans nombre¹ (*fol. 15 v°*). Lorsqu'il arriva dans le pays avec 400,000 ânes chargés d'or, il le soumit. Il s'avancait en décorant les églises d'or ou en en construisant, en nommant des docteurs et des dadj-azmâtch. Il soumit tout le pays en deçà de la mer, il soumit l'Enarea, les Shangallâs, le Guraguê² et l'Éthiopie tout entière sans excepter un seul habitant ; il les soumit tous. Puis ce fut l'arrivée des Gallâs³ (*fol. 16 r°*). A son retour de cette expédition, il transporta à Rome tous ses biens. Un horoscope annonçait que son méchant fils régnerait ; pour ce motif, il ne l'aimait pas et dit : Que l'on donne tous mes biens à la jeune fille. Et étant revenu à Jérusalem (?) il envoya tous ses biens à sa fille ; quant à son fils il dit : Qu'il règne avec sa fortune. Il régna trente-deux ans. Et (son fils) étant venu, régna. J. PERRUCHON.

1. En lisant ስጦቶ፣ au lieu de ስጦቶ፣ : « Quand il faisait une expédition, il faisait prendre à tous ceux qui en faisaient partie des canons, etc. »

2. Voir plus haut, p. 168, notes 2 et 3.

3. C'est en effet au xvi^e siècle que les Gallâs, qui habitaient et habitent encore au sud de l'Abyssinie, ont commencé leurs incursions dans ce pays.

BIBLIOGRAPHIE

Die sumerische Frage, von E. F. Weissbach. Leipzig,
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.

On n'est jamais mieux trahi que par les siens. Pendant que M. Oppert, entouré de ses anciens partisans, jure ses grands dieux qu'il n'y a point de question sumérienne, un prosélyte de la plus fraîche génération, M. E. F. Weissbach, consacre à cette question un mémoire spécial de 184 pages. Comme M. Weissbach se fâcherait tout rouge si je disais qu'il a voulu me procurer une « satisfaction », je dirai simplement que son mémoire est loin de me déplaire, car j'y ai appris bien des choses que j'ignorais absolument ou que je ne connaissais que fort imparfaitement. Parmi les faits historiques, j'apprends par exemple que, déjà en 1877, mon aimable coreligionnaire, M. J. Oppert, attribuait ma négation du « sumérien » à mon *fanatisme religieux*. Cette défaite ridicule et d'une honnêteté problématique dépasse considérablement l'allégation de tous les autres adversaires qui, excusables par une irritation momentanée, n'y voyaient qu'un combat *pro domo* de la part d'un Sémite. Si, à ma première attaque contre le sumérisme, les autres assyriologues s'étaient simplement abrités derrière l'*Altmeister* dont ils étaient tributaires en dernière instance, nous aurions vidé la question entre nous, et ces savants, en témoins attentifs et impartiaux à la fois, n'auraient pas tardé à pousser au sujet du sumérien l'exclamation de Job légèrement variée et ainsi conçue :

Un juif nous l'a donné¹, un juif nous l'a pris ;
Que le nom de la vérité soit béni !

Malheureusement, tous les assyriologues d'alors, flanqués d'historiens qui n'avaient qu'un vernis d'études cunéiformes, se jetèrent aussitôt dans la mêlée et firent un tapage extraordinaire. Les injures pleuvaient de toutes parts sur moi, et l'*Altmeister* lui-même m'a fait l'honneur de quelques missives au ton de portière courroucée. Le premier débat eut lieu avec Lenormant en 1873 devant la Société de numismatique, mais le travail entier n'a paru qu'en 1874, dans le *Journal asiatique*, tandis que les *Nouvelles Considérations sur le syllabaire cunéiforme*, quoiqu'elles fussent déjà imprimées et mises entre mes mains pour le bon à tirer quelques mois après, grâce à des influences occultes, n'ont été admises dans le dit journal qu'en 1876. Quant aux notes finales, j'ai été obligé de les publier à mes frais à la fin du tirage à part qui a paru à un petit nombre d'exemplaires, sous le titre de : *Recherches critiques sur l'origine*

1. M. Oppert a toujours revendiqué pour lui l'honneur d'être l'*inventeur* du sumérien. Sur la valeur de cette prétention exclusive, voyez Weissbach, *l. c.*, page 135, note 1.

de la civilisation babylonienne. Ces faits expliqueront à M. Weissbach qui les ignore, comment E. Renan, qui était alors le secrétaire du *Journal asiatique*, a pu écrire en 1873 que je ne croyais pas à l'existence de l'accado-sumérien. Elles lui feront savoir de plus que le sentiment primitif de voir dans la rédaction suméro-accadienne un système purement idéographique a été presque immédiatement rectifié dans la seconde partie dont la publication a été retardée par une cause indépendante de ma volonté. M. Moritz Grünwald, que je ne connais pas personnellement et dont je ne me souviens pas d'avoir eu sous les yeux l'article cité par M. Weissbach, a certainement eu connaissance de ces circonstances, qui étaient alors de notoriété publique, mais je suis incapable de dire s'il a exactement rendu ma pensée, ni quel est le contenu de la réponse de Gelzer, que je n'ai jamais lue. Je passerai rapidement sur une foule de menues chicanes touchant des termes plus ou moins adéquats que j'ai employés dans mes premiers travaux pour caractériser le système sumérien. La précision parfaite n'est jamais obtenue du premier coup lorsqu'il s'agit d'expliquer un phénomène nouveau. Mais je m'étonne qu'on puisse me reprocher sérieusement d'avoir eu recours à des étymologies assyro-sémitiques pour expliquer l'origine de phonèmes trouvés dans des textes assyriens. Y avait-il un autre moyen d'éclaircir la question linguistique? Le triage de ces étymologies a été fait successivement, au fur et à mesure que je pénétrai plus avant dans la littérature cunéiforme, et aujourd'hui même un grand nombre d'entre elles restent acquises à la science. Les suméristes ont vraiment le jeu facile : ils ne sentent pas le besoin de dissenter sur l'origine des syllabes fondamentales, ni sur les phénomènes de polyphonie et de polysémie qui s'y rattachent; ils n'ont qu'à affirmer qu'elles constituent une langue *sui generis* qui comporte ces phénomènes. Les antiuméristes sont au contraire obligés de tout fouiller et de tout expliquer, et comme il leur est matériellement impossible d'avoir dans la tête le dictionnaire assyrien d'il y a dix mille ans, époque à laquelle le syllabaire a été probablement inventé, il reste bien des choses inexplicables; mais personne n'a le droit de leur demander l'impossible sous la menace de jeter un soupçon sur l'ensemble des résultats déjà obtenus par eux.

Voilà ce que j'ai à dire au sujet de la partie historique de ce livre, qui, malgré sa partialité évidente pour les suméristes et son peu de clarté pour les lecteurs qui ne sont pas initiés aux points minutieux des lectures idéographiques, est en somme intéressante et instructive. Il faut regretter que M. Weissbach ne se soit

1. L'affirmation des suméristes que les Sémites de l'Assyrie et de la Babylonie ont adopté une langue étrangère et préhistorique comme un idiome sacré est d'autant plus absurde que l'assyrien est resté pur de tout mélange hétérogène.

pas contenté de sa tâche d'historien. Dans la seconde partie, qu'il a élaborée trop à la hâte avec le dessein belliqueux de vulgariser la réfutation de l'antisumérisme, il perd tous ses avantages. On voit qu'il se trouve sur un terrain qui n'est pas le sien. Pas l'ombre d'une méthode ou d'une idée acceptable. Mes objections historiques contre l'existence du peuple sumérien sont passées sous silence, et, dans les faits philologiques même, les subterfuges de ses prédécesseurs sont encore dépassés. C'est une sauterie ininterrompue de l'Orient en Occident, de l'Afrique au Japon, à la recherche d'analogies fallacieuses, et ce qui pis est, un détestable procès de tendance. N'ai-je pas commis un grand crime en expliquant le mot « cryptographie » dans le sens de « rébus » et en interprétant les textes accadiens après avoir dit qu'il est impossible de traduire une ligne d'accadien qui ne soit pas accompagnée d'une traduction assyrienne? Il paraît que oui, car M. Weissbach y trouve la preuve que j'ai été personnellement intéressé dans toute cette affaire (p. 135-138)¹. Cet argument de coq-à-l'âne est d'autant plus amusant que la sentence mise à l'index remonte à M. Oppert, qui l'a lancée contre les traductions accadiennes de Lenormant. Mais au fond,

1. M. Weissbach semble croire que ceux qui caractérisaient mes arguments comme entachés de l'esprit des *rabbins du moyen âge* ont eu l'intention de me faire un compliment. Il ne s'explique donc pas pourquoi j'ai trouvé dans leur polémique un petit goût d'antisémitisme. Lui-même n'est pas loin de penser que je suis encore passablement contaminé de rabbinisme. Ma comparaison de l'assyrien *arallu* avec l'hébreu ערל ne rappelle-t-elle pas « in bedenklicher Weise » la théorie rabbinique que tous les incirconcis doivent descendre dans l'enfer? Il y a plus, j'ai dit que dans la ligne qui commence le syllabaire a : ID | II II | a-a-um, le signe I assigne à ID le caractère de nom propre (c'est-à-dire de valeur de lecture d'ensemble, tandis que a-a-um est un nom tiré de la lecture de chacun des deux II pris isolément), M. W. n'ayant rien compris, trouve moyen de débiter des fadaïses : « Si ID est un nom propre, le signe II II qui porte ce nom propre est donc une personne et sait parler, etc. En partant de telles idées, on n'est guère loin du récit rabbinique que le bon Dieu a causé avec les lettres D et d, les a embrassées et baisées, et que ces lettres lui ont chanté quelque chose » (p. 138-139)! D'autre part, M. W. a découvert que, malgré mes dénégations de combattre pour la gloire des Sémites de l'antiquité, j'ai fait entrevoir cette tendance au moins une fois en disant que je tiens les Sémites pour la race la plus douée du genre humain (p. 138). A l'appui de son dire, il cite les *Actes du VI^e Congrès des Orientalistes*, 2^e partie, section I, Leyde, 1885, p. 568. Or, on y lit littéralement : « Il serait indigne de notre époque qu'une question (il s'agit de la question sumérienne) qui se rapporte à l'origine de la civilisation des races les plus douées de notre espèce demeurât une énigme ou donnât lieu à des idées erronées. » J'ai dit : « des races les plus douées », précisément parce que je crois à la pluralité des races d'élite; M. W. me fait dire : « la race la plus douée » et m'accuse de chauvinisme sémitique!

elle est parfaitement exacte, et JE METS AU DÉFI LES SUMÉRISTES DE TROUVER, SANS L'AIDE DE L'ASSYRIEN, LE SENS D'UN SEUL PHONÈME ACCADIEN DANS UNE PHRASE QUELCONQUE DES TEXTES « UNILINGUES ». Les remarques subséquentes déroutent par leur naïveté ou par leur inexactitude. Le susien est aussi indifférent pour les voyelles que les langues sémitiques, témoin les variantes *tatarshish* et *taturshish* (p. 141); les consonnes **𐎶** et **𐎶** se trouvent aussi en turc (! p. 146); *ab* n'est pas l'idéogramme de « père » (p. 149); M.W. ne sait donc pas que les textes les plus archaïques emploient précisément *ab-ba* au lieu de *ad-da*). Il ignore même qu'il n'existe pas une seule ligne de sumérien qui ne soit pas écrite par des Sémites. J'avais fait remarquer que les Assyriens n'auraient pu connaître les multiples formes et valeurs des signes cunéiformes s'ils n'étaient pas les inventeurs du syllabaire. M. Weissbach présente pour me confondre le syllogisme suivant : « Halévy connaît quelques anciens hiéroglyphes et la lecture exacte de quelques phonèmes sumériens, donc il a inventé le syllabaire » (p. 151)! A la preuve mathématique tirée des deux suffixes adverbiaux sumériens dont l'un, *esh*, copie littéralement la désinence adverbiale assyrienne *ish*, abrégé du pronom de la troisième personne *shu*, « lui, sien », et dont l'autre, *bi*, est l'idéogramme du même pronom, il oppose un argument *ad hominem* qui montre une absence totale de réflexion : « Que dirait Halévy si quelqu'un faisait la profonde considération suivante : De l'assyrien *belum*, « seigneur », je puis former le génitif *beli*, et du latin *bellum*, « guerre », le génitif *belli*; donc, ce qu'on a pris jusqu'à présent pour la langue latine n'est qu'un système artificiel » (p. 169). Ces enfantillages désarment et font rire. Ce qui est regrettable, c'est que les chefs du sumérisme moderne, au lieu de défendre eux-mêmes leur théorie, prennent pour avocats des néophytes qui ne connaissent pas suffisamment les raisons de l'opposition. MM. Haupt, Jensen et Hommel doivent à leur promesse formelle, comme à la nature de leurs travaux, de réfuter pas à pas mes objections. Pour M. Delitzsch, qui vient de réintégrer le bercail sumérien, c'est un devoir doublement inéluctable, car le paragraphe xxv de sa Grammaire assyrienne, violemment supprimé dans la dernière édition, n'est pas pour cela scientifiquement anéanti. Je fais de nouveau appel à la loyauté de ces quatre assyriologues. Il faut qu'ils répondent; leur conscience de savants y est sérieusement intéressée.

Baron Carra de Vaux, *L'Abrégé des merveilles*, traduit de l'arabe d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris. Paris. Librairie C. Klincksieck, 11, rue de Lille. 1898.

Après avoir fait connaître aux spécialistes divers ouvrages arabes de mathématique et d'histoire, M. Carra de Vaux vient de publier la traduction d'un des meilleurs recueils des histoires légendaires

arabes, intitulé « Abrégé des merveilles », œuvre comprenant les deux parties suivantes : 1° Les êtres et les nations ; 2° les merveilles de l'Égypte. La douce naïveté de la narration et la variété des sujets font de ce recueil l'objet d'une lecture agréable, un vrai régal pour les folkloristes. Le savant traducteur discute la question de savoir s'il faut en attribuer la composition au célèbre historien Mas'oudi (iv^e siècle de l'hégire) ou bien à Ibrâhim, fils de Waṣīf Châh (vii^e siècle de la même ère), qui écrivit beaucoup de livres sur l'Égypte, mais il s'abstient de faire un choix. M. Carra de Vaux admet que ce livre représente l'état du folklore dans le monde musulman au x^e siècle de notre ère. Cela me paraît très vraisemblable en ce qui concerne la première partie qui émane, en somme, de sources juives ou chrétiennes. La seconde partie, consacrée tout particulièrement aux choses d'Égypte, ne montre pas trace d'influence copte. Les noms des rois anciens sont absolument fantaisistes ou présentent des formes grécisées et horriblement défigurées par la graphique arabe. Le fond même, excessivement maigre d'ailleurs, repose en général sur des récits grecs ; ainsi, par exemple, *Thèbes* avec ses cent portes se métamorphose en *Tinnīs* (تَنيس pour تَبِيس) = Tanis. L'auteur connaît l'expédition de saint Louis en Égypte arrivant du côté de Rosette (p. 297 et suiv.), et emploie le mot سرادقات, pluriel de سرداق, tiré du turc چارداق, « terrasse élevée ». La rédaction de l'ouvrage n'est donc en aucun cas antérieure à la fin du xiii^e siècle. Malgré cette date tardive, quelques-unes des descriptions géographiques et des données légendaires de la première partie remontent bien à trois siècles plus haut et présentent un intérêt réel à plusieurs égards. L'index des noms propres facilitera les recherches aux lecteurs curieux et attirés d'emblée par la perfection typographique de ce volume superbe.

Samuel Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* (Preisgekrönte Lösung der Latis'schen Preisfrage). Teil I. Berlin, N. W. 6. S. Calvary u. C^o, 1898.

Étude intéressante et méthodique sur les mots grecs de l'ancienne littérature rabbinique et des versions judéo-araméennes de la Bible. Dans l'introduction, l'auteur trace à grands traits l'invasion progressive de la langue et du génie grecs en Palestine, depuis Alexandre le Grand jusqu'à la domination des Romains, qui n'ont rien fait pour les remplacer par la langue et l'esprit latins. La grécité de l'époque consistait principalement en un idiome vulgaire (κοινὴ) parlé par les Juifs d'Égypte et d'Asie Mineure, qui avaient de fréquents rapports avec leurs coreligionnaires palestiniens, dont la langue usuelle était le judéo-araméen. L'auteur aurait pu ajouter que plusieurs mots grecs ont dû parvenir aux Juifs palestiniens par l'inter-

médiaire des Araméens syriens qui les avaient admis dans leur langue. Le corps de l'ouvrage, divisé en quatre parties, traite la grammaire, les mutations vocaliques et consonantiques, le verbe, le genre, l'état construit, le nombre, les règles de la formation des mots, les mots nouveaux, la sémantologie, le caractère général de la grécité juive. L'ensemble est exposé d'une manière lumineuse et appuyé sur des exemples nombreux et bien choisis. Naturellement, l'orthographe rabbinique, qui emploie le י pour exprimer e et i et le ו pour o et u, nous cache très souvent la valeur des voyelles grecques dans la bouche des rabbins. Les altérations exceptionnelles de certaines consonnes, comme par exemple l'emploi de ט au lieu de ת dans פִּיטִם (πίτις), « tonneau », אַנְטִיפִּטָּא (ἀντιπτετα), « proconsul », אֶלְמִינֶן (ἀλμινόν), « pourpré » (p. 4), peuvent venir de personnes qui comprenaient le grec écrit sans en connaître la prononciation exacte. Quelques identifications sont également sujettes au doute. אַבּוּלָא, « porte de la ville », est l'assyrien *abullu*, et n'a rien à voir avec ξύλῳ, « verrou, clavette, coin, tribune »; הַצִּינָא, « hache », se rattache à l'éthiopien ሀገረ, « fer », non à ἄξῃ; צִרְפָּא est une divinité sémitique (*Sarpanit*, épouse de Marduk), non Sérapis, qui s'écrit סֶרַפִּים. Mais ces quelques remarques, et d'autres encore que l'on pourrait faire sur divers sujets, ne diminuent point l'excellence de l'ouvrage, couronné d'ailleurs à bon droit, et nous le recommandons chaudement à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pénétration de l'hellénisme en Orient.

E. Ledrain, *Dictionnaire de la langue de l'ancienne Chaldée*. Paris, Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte. 1898.

Par la désignation anodine et incorrecte de « langue de l'ancienne Chaldée », l'auteur, que de sérieuses considérations qui seront présentées plus loin m'obligent à nommer algébriquement X, entend ce que les assyriologues appellent accadien, sumérien, accado-sumérien, suméro-accadien, ou simplement « idéogrammes assyro-babyloniens ». Mais, si le nom est nouveau, la chose l'est infiniment moins. Déjà, en 1882, M. Ed. de Chossat fit paraître à Lyon un *Répertoire sumérien (accadien)* contenant tous les mots de cette langue énigmatique qui se trouvaient dans les ouvrages assyriologiques à lui connus, et surtout dans les ouvrages si nombreux de François Lenormant. Ce répertoire donne les phonèmes sumériens seulement en transcription latine et dans l'ordre alphabétique, méthode peu scientifique et déroutante à cause de l'incertitude relative aux lectures et aux significations de la plus grande partie des signes et des groupes idéographiques. Cette grave lacune a été comblée par le recueil précieux de M. Rud. Brünnow intitulé *A classified List of all the simple and compound cuneiform ideographs* (Leiden, 1887-9). Les « Indices » de cet ouvrage ont paru également à Leyde en

1897. Grâce à cet admirable répertoire, on connaît maintenant plus de dix mille idéogrammes isolés et composés, avec leurs équivalents assyriens, qui constituent une grande partie de la matière de l'*Assyrisches Handwörterbuch* de M. Friedrich Delitzsch. Dans l'état actuel de la science, un dictionnaire « sumérien » n'est imaginable qu'à la condition de satisfaire aux deux desiderata suivants : 1° Ajouter aux matériaux connus un grand nombre de signes et de groupes inconnus tirés de nouveaux textes ; 2° faire progresser l'interprétation des idéogrammes à l'aide d'équivalents formels ou de nécessités contextuelles. X semble n'avoir visé ni à l'un ni à l'autre de ces desiderata. Il lui suffit que l'autographie soit en belle écriture et tirée sur du papier de luxe pour que l'ouvrage se recommande au public. Les 496 pages du « Dictionnaire » ne contiennent qu'environ 1200 articles qui se trouvent déjà dans le recueil Brünnow, lequel en comprend 13849, c'est-à-dire plus de onze fois autant. L'indication des sources, si précise et si complète chez Brünnow, est le plus souvent donnée sous la mention générale de ASKT, Collection Sar[ze], etc., qui ne permet pas de chercher les passages en question, peine d'ailleurs sans objet, puisqu'ils se trouvent tous dans la *Classified List*, dont la citation est fréquemment supprimée en faveur d'indications qui figurent déjà dans les ouvrages de Lenormant et de Chossat, que l'auteur feint de ne point connaître. Cette façon d'agir a visiblement pour but de faire accroire aux lecteurs qu'il a puisé aux sources originales. L'intention de faire concurrence à Brünnow éclate d'ailleurs dès le quatrième article de la première page, où X signale sans aucun renvoi une fausse indication de la part de cet assyriologue si soigneux. Poussé par la curiosité à vérifier le passage en question (R, V, 30, 62), j'ai aussitôt acquis la preuve que X est incapable de se servir des vocabulaires assyriens. En effet, les lignes 61-64 de ce texte sont ainsi conçues :

<i>tab</i>	GIR	hamaṭu
<i>shu-ru-uz</i>	A	<i>idem</i> sa kababi
	UD-DÙ-a	<i>idem</i> ud-da
KA	(ka-izi) BIL	<i>idem</i> ša izi.

En d'autres mots :

Le signe GIR, lu *tab* signifie *hamaṭu*, « briller, éclat ».

Le signe A, lu *shuruš* signifie « éclat du bouclier (?) ».







Le groupe UD-DÙ-a (mot à mot : « lumière-faisant ») signifie « éclat de la lumière ».

Le groupe KA-BIL, lu *ka-izi* (« mot à mot : « bouche-feu ») signifie « éclat du feu ».

Chose piquante : non seulement X n'a pas compris le passage, mais il a mis un renvoi à l'article *tab* en regard du signe A, tandis que, ainsi qu'on vient de le voir, la lecture *tab* appartient à GIR. En

relevant une prétendue faute chez un prédécesseur, il a commis lui-même deux fautes grossières qui donnent la juste mesure de ses prétentions et de sa légèreté.

Malheureusement, ce spécimen d'insouciance ou d'incapacité n'est pas isolé; les erreurs et les confusions de tout genre se rencontrent presque à chaque page du « Dictionnaire », contenant à peine dix lignes en caractères d'imprimerie. On s'en fera une idée au moyen des exemples suivants :

P. 1, 2 : *banû*, « eau », au lieu de « procréateur ». — P. 2, 1 : *nâqu*, « hurler, gémir », au lieu de « verser, faire une libation, sacrifier ». — 5 : *ruṭbu*, « éloigné », au lieu de « mouillé, humide ». — P. 6, 1 : *amar*, « toit, habitation », affirmation gratuite que n'appuie aucun texte connu. — 3 : *rizât*, « joie ». La référence n'est pas donnée, mais elle se trouve dans Brünnow 6579; la traduction est fausse : *riṣatu* signifie « aide, secours ». — P. 7, 2 pullule d'erreurs :  ne se lit pas *itu*, mais *lit(tu)*, et le mot *arḫu* qui l'explique ne signifie pas « mois », mais « gazelle, antilope ». — 9 : *abamu* n'existe pas; la syllabe *mu* appartient au préfixe du verbe suivant (*mu-un-zu-a* = *ilammad*). — P. 8, 1 : *abba*, « chameau », corrigez *ib a-ab-a*, « animal de la (contrée de la) mer, chameau ». — 2 : *abaya* étant un mot assyrien phonétique n'a rien à voir ici. — P. 11, 5 : *a-nigin*, corrigez *e-nigin* (II, 29, 20 a). — P. 12, 2 : *gir*, la valeur *ad* n'est pas indiquée. — 5 : *addaru* n'est pas une lecture, mais le nom du douzième mois assyrien. — 7 : *aaru* n'est pas une lecture, mais le nom du deuxième mois assyrien. — 8 : *ayaru* n'est pas un idéogramme, mais un mot assyrien phonétique. — 13, 1 : confusion de *asu*, « guérisseur, médecin », avec *ašû*, « sortir, apparaître ». — P. 14, 2 : *ak*, « blanc », interprétation fantaisiste, empruntée aux premiers travaux de Lenormant sans le citer. — 4 : indique le mot assyrien *puḫur* sans oser le traduire. — *tupshar shanamma* (sans référence) signifie « autre scribe », ou « scribe de quoi que ce soit », non « scribe du destin ». — P. 15 et suiv. : *am*, « grain », n'existe pas; lisez *sheam*. — P. 17, 1 : *mariṣ* (non *maris*!) n'est pas un adverbe, mais un adjectif; *al* n'est jamais un préfixe adverbial. — 4 et suiv. : rapprochement absurde entre l'assyrien *shēdu*, « démon », l'égyptien *set* et l'hébreu *shaddāi*. — P. 18, 1 : répétition inutile de l'article précédent. — 5 et suiv. : racine fantaisiste . — P. 20, 4 et 5 : ces deux articles devraient se trouver en regard du groupe , dont la lecture est *am*; quant au signe , *am*, il n'équivaut jamais aux mots assyriens *kî*, *shā*, *mā* (oublié par X), comme l'affirme le « Dictionnaire ». — P. 21, 2. Une jolie trouvaille : R., V, 11, 25 *def porte* : *a-ma-ma* | *a-mal-mal* |  = *idem*, voulant dire : les deux groupes cités représentent les mots assyriens *mē sha raḫazu* (mieux *-ši*), « eau de l'inondation », de la ligne précédente; X prend le signe  qu'il ne sait pas lire pour l'idéogramme de cette expression !

— P. 22, 2 : confusion de *suburu* avec l'hébreu עֲבָרָה. — P. 23, 2 : *a-mi-en* (*amen*, *agen*), sans référence, n'existe pas; *en* fait corps avec la syllabe *na* qui suit : *en-na* équivaut à *elû*, « élevé ». — 4 : *amrûmma* n'est pas un idéogramme, mais un mot assyrien. — 5 : la lecture du groupe est ignorée. — P. 27, 2 : le groupe *an-ah* exprime le nom du dieu *Nabu*, jamais le verbe *nabû*, « parler ». — P. 29 : transcription ridicule *ara'una* pour *arah-samna*, le huitième mois assyrien. — P. 34, 1 : l'assyrien *unninu*, « plainte », ne vient pas de עֲנָה, mais de אָנָן.

Je pourrais décupler le nombre de ces remarques en continuant mon examen, mais les lecteurs en auront déjà assez. La preuve est donnée que X connaît à peine les premiers éléments de l'assyriologie. Loin d'enrichir le « chaldaïsme » par de nouveaux groupes tirés des inscriptions archaïques, comme il le dit souvent, il a simplement mutilé et défiguré la liste de Brünnow, dont il ne sait même pas se servir. Et cet emprunteur si peu gêné ose déclarer dans la préface que, si MM. Amiaud et Jensen avaient connu son dictionnaire, « ils auraient pu modifier pas mal de leurs lectures et de leurs traductions ».

Parlons maintenant de X après avoir parlé de son œuvre. Sa manière de rédiger annonce une inexpérience d'écolier. Au lieu d'observer l'ordre si simple : idéogramme (*a*), lecture (*b*), équivalent assyrien (*c*), traduction (*d*), référence (*e*), qui est de règle dans tous les travaux assyriologiques, X nous offre après *a* des formules stéréotypées et d'un français douteux comme celles-ci : « Rendu par *c*, *e*; et *a* pour lecture *b* », ou bien : « *b*. — *d*. La lecture *b* indiquée par *e*. Rendu par *c* « *d* » *e* » (p. 3, 2). Cette prolixité inutile, et surtout la répétition incessante des « rendu par » donneront une migraine formidable aux têtes les plus solides. En fait de clarté d'expression, bien fort sera celui qui comprendra cette phrase-ci (préface, 1) : « Faute de cela (de bonnes études préparatoires), on applique, sans s'en rendre compte soi-même, des versions déjà connues à des fragments qui se répètent sans cesse, ne mettant rien là où se présente quelque chose de nouveau. » D'autre part, la formule des renvois « voir à tel ou tel article », ainsi que l'expression « ongle de doigt » (p. 124, 3), rappelant si naturellement les expressions allemandes respectives « ziehe zu... » et « Fingernagel », attestent indubitablement que X, s'il ne pense pas en allemand, a du moins traduit de l'allemand. Enfin, sans se dire élève de M. Oppert, X est de ces *rare* *aves* qui sont au mieux avec l'initiateur du sumérien. Après lui avoir témoigné de la reconnaissance « pour ses bons procédés à son endroit », il écrit : « Il (M. Oppert) a formé des savants dont l'un, M. l'abbé Quentin, enseigne avec succès l'assyriologie. » C'est un peu sec et abrupt; c'est cependant quelque chose. X pré-

pare-t-il par hasard sa prochaine candidature à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ?

J'arrive finalement au point d'interrogation le plus délicat de mon enquête psychologique : X est-il le même que M. E. Ledrain, dont la signature se lit en haut du titre et en bas de la préface du « Dictionnaire » ? Je n'ose me prononcer ni dans un sens ni dans l'autre. M. E. Ledrain occupe depuis de longues années la chaire d'assyriologie au musée du Louvre et aime le style clair et correct, souvent même le style fleuri¹. Comment lui attribuer les nombreuses fautes et négligences que ce volume étale aux yeux les moins clairvoyants ? Naturellement, la question contraire se présente aussi à l'esprit avec une force égale : comment le nom de M. Ledrain se trouve-t-il apposé au volume, s'il n'en est pas l'auteur ? Je sais bien qu'il y a réponse à tout. En faveur de l'affirmative, on peut rappeler que le grand Homère lui-même perdait sa verve en sommeillant. L'hypothèse négative peut, de son côté, invoquer l'anecdote relative à je ne sais quel prophète qui, ayant reçu un volume tout rédigé et signé de son nom de la main d'un ange complaisant, a fini par se faire la douce violence de l'adopter. Il est donc prudent de laisser la question en suspens. Par bonheur, la promesse de l'auteur que les « adjonctions » à ce dictionnaire se transformeront en fascicules complémentaires « à mesure que des renseignements nouveaux lui parviendront », ce qui prouve qu'il entretient une correspondance suivie avec les anciens Chaldéens, nous fait espérer qu'un beau jour, peut-être plus proche qu'on ne le croit, on aura le mot de cette énigme intéressante et pour le moment insoluble.

*Publications of the Gratz College, I. Published by the College.
Philadelphia, 1897.*

Le Gratz College de Philadelphie, l'une des meilleures institutions rabbiniques du Nouveau Monde, a commencé en 1897 un bulletin annuel qui nous donne une idée très avantageuse de l'activité scientifique déployée par son corps enseignant. Le volume présent débute par un souvenir biographique de Hyman Gratz, le généreux fondateur du Collège. Puis viennent deux *Appendices*, contenant l'un la liste des livres nouvellement acquis par la bibliothèque (*Additions to Library*), l'autre le programme des conférences (*Synopsis of Lec-*

1. Entre autres, dans l'article de fond d'un journal parisien du 2 février dernier (2^e édition) où on lit, à l'adresse des jolies filles d'Israël, la phrase galante que voici : « Les jeunes juives, si ravissantes, viennent volontiers à nous, se prêtant, avec un charme infini, à la fusion nécessaire. » Quelques lignes plus haut, et dans un contexte absolument étranger à l'assyriologie, M. Oppert est l'objet de compliments enthousiastes. Cette dernière coïncidence entre l'article du journal et la préface du « Dictionnaire » est en tout cas très remarquable.

tures). Le reste du volume contient trois mémoires dus à la plume érudite d'une partie des professeurs. M. Sabato Morais consacre un aperçu historique à la littérature judéo-italienne (Italian Jewish Literature, p. 49-74). M. Marcus Jestrow trace avec une grande compétence l'histoire et l'avenir du texte du Talmud (The History of the future of the Text of the Talmud, p. 75-103). M. le Dr Aaron Friedenwald a pris pour sujet les médecins juifs et les contributions des Juifs à la médecine (Jewish Physicians and the Contributions of the Jews to the science of Medicine, p. 107-165). Enfin, M. le Dr K. Kohler traite l'intéressante question relative à la place qu'occupent les Psaumes dans la Liturgie (The Psalms and their place in Liturgy, p. 166-204). La comparaison de quelques psaumes avec certains hymnes du Véda et de l'Avesta est des plus instructives et a un charme particulier. Voilà un bulletin bien rempli et bien varié. Il fait honneur au judaïsme américain et laisse bien en arrière le judaïsme français, dont le séminaire ne donne pas signe de vie, et dont le recueil principal, la *Revue des études juives*, borne presque toute son activité à éditer les articles de savants étrangers.

Einleitung in das Alte Testament einschliesslich Apokryphen und Pseudepigraphen. — Mit eingehender Angabe der Litteratur von D. Hermann L. Strack, Professor der Theologie an der Universität Berlin. Fünfte vielfach vermehrte und verbesserte Auflage München, 1898. C. H. Berck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck.

Cette *Introduction*, dont le volume présent constitue la cinquième édition, répond au desideratum que j'avais exprimé naguère en analysant l'*Einleitung* de M. Cornill. Après les avis préliminaires (Vorbemerkungen) relatifs à l'historique et à la littérature de cette discipline (1-14), M. Hermann Strack aborde le sujet spécial (*Specielle Einleitung*) par le Pentateuque auquel n'est consacré que le nombre modeste de 46 pages. Dans cet espace exigü l'auteur, à force d'une concision qui ne nuit pas à la clarté, a réussi à donner l'essentiel de tout ce qu'il est nécessaire de savoir avant de procéder à une étude critique approfondie. En voici la disposition. Chap. 1 : Noms de l'ouvrage et de ses parties ; division (§ 4, p. 15-23), raisons pour l'origine mosaïque (§ 6, p. 23-24), raisons contre l'origine mosaïque (§ 7, p. 25-27), histoire de la critique (§ 8, p. 27-35), coordination de diverses opinions (§ 9, p. 35-40), analyse littéraire de l'Hexateuque (§ 10, p. 40-53), caractéristique des sources en général (§ 12, p. 53), l'écrit sacerdotal (§ 13, p. 53-58), le Deutéronome (§ 14, p. 58-60), conclusion (§ 15, p. 60). Les autres livres du canon biblique sont également traités avec une grande concision en abandonnant les menus détails qui font corps avec les Introductions de l'école Wellhausen. Ces dernières manifestent des ten-

dances propagandistes en faveur de leur théorie accordant à peine quelque mention aux opinions de leurs adversaires ; M. Strack tient au contraire la balance égale pour toutes les opinions et n'expose la sienne qu'en manière de conclusion. La méthode est irréprochable malgré le trouble causé par la base théologique, dont aucune des écoles critiques modernes n'a su se débarrasser jusqu'à ce jour. Les efforts faits pour concilier le résultat certain de la critique touchant l'origine non mosaïque du Pentateuque avec « l'autorité souveraine et incomparable de Jésus qui cite souvent Moïse comme l'auteur de ce livre », font un singulier effet sur les personnes qui, comme moi, étudient la Bible comme tout autre livre de l'antiquité grecque ou orientale, sans la moindre arrière-pensée religieuse. Le Pentateuque lui-même n'attribue à Moïse que certaines ordonnances et pièces détachées, jamais la rédaction totale de l'ouvrage. Cette attribution était cependant générale dès l'époque du prophète Amos¹ et elle se trouve formellement exprimée par Malachias (III, 22). M. Strack admet que le Pentateuque, outre le livre de l'Alliance, se compose de cinq sources différentes E, J, D, P, H ; ce dernier désigne les lois de sainteté (*Heiligkeitgesetz*, Lév., VII-XXVI), mais la série de locutions réputées particulières à chacune de ces sources (p. 43-53) ne suffit point pour appuyer cette thèse. J'ai discuté cette question dans mes *Recherches sur la Genèse* et je compte y revenir à une autre occasion. En revanche, je suis heureux de me rencontrer avec le savant auteur sur la haute antiquité du code sacerdotal et du Deutéronome. Les arguments exposés à ce sujet aux paragraphes 13 et 14 méritent la plus sérieuse considération. En ce qui concerne les petits prophètes, M. Strack maintient en plein accord avec mes propres études, l'intégrité générale du texte reçu. Enfin, je suis heureux d'apprendre qu'il accepte également la date de 290 que j'ai fixée pour la composition de l'Ecclésiastique ainsi que l'origine préexilique du livre de Job qui en découle. Il va sans dire que sur un certain nombre de points secondaires l'accord complet est presque impossible à obtenir, mais le seul fait qu'un fort hébraïsant comme M. Strack se soit mis à défendre une thèse si opposée au système dominant de la critique moderne me semble marquer un point tournant vers un ordre de recherches moins autoritaires et plus réfléchies. Le jour où les études bibliques, dégagées de tout parti pris psychologique ou mystique qui les trouble, n'auront d'autre but qu'elles mêmes, ne saurait tarder longtemps ; l'*Introduction* de M. Strack est bien faite pour préparer la jeunesse studieuse à cette transition si désirable.

1. Moïse forme la personnalité la plus célèbre de l'époque de l'Exode et de la législation du Sinai ; il est donc impossible d'imaginer que les diverses collections de lois, qui n'auraient eu aucune autorité si elles étaient restées anonymes, eussent été attribuées à un autre prophète.

Analekten zur Textkritik des Alten Testaments, von Dr. Félix Perles. München, Theodor Ackermann, 1895.

Cet excellent mémoire, quoique paru il y a deux ans, est pour moi une réelle actualité, car je ne le connais que depuis quelques jours, grâce à l'amabilité de l'auteur qui a bien voulu m'en faire cadeau. Je crois que les lecteurs de cette Revue seront bien aises d'en connaître les beaux résultats. Quelles sont exactement les causes des fausses leçons qui pullulent dans le texte massorétique? M. Perles les précise et les divise en sept classes. Celle qui a causé le plus grand nombre d'altérations consiste dans l'habitude qu'avaient les anciens scribes d'indiquer les mots par une partie de leurs lettres initiales, parfois même moyennes ou finales, au lieu de les écrire en toutes lettres. Les scribes postérieurs voulant compléter ces abréviations se sont souvent trompés et ont ainsi contribué malgré eux à l'obscurcissement du texte. Parmi les abréviations méconnues l'auteur cite אל (II Rois, VI, 8) à compléter אם אל; ושא (Isaïe, XLII, 2) = ושאג; עוללה (Lamentations, III, 51) = עולל; עיני (= יהודה) cor. עניו appartient au verset 58; להם (Isaïe, III, 9) = להיה = לה; בעבור (II Samuel, XII, 24) = בעוד; גסדנל (Isaïe, XXII, 12) = גמל; אבל (II Samuel, XIV, 5) = אבלה; זרים : זבלה = זרם; חמשחית : זרם = זר (II R., XIX, 24 et Jérémie, XVIII, 14) = זרם; המשהה = המש' (II R., XXIII, 13) et un grand nombre d'autres encore qui sont très vraisemblables. Les autres classes comprennent les erreurs dues à une fausse division des mots (*Wortabtheilung*), à une confusion de caractères analogues dans l'ancien alphabet hébreu, à une fausse vocalisation, à une fausse assimilation de sons analogues, à des inexactitudes grammaticales et lexicologiques. Je me suis contenté de fournir une série d'exemples de la première classe qui est la plus importante, mais il faut lire le mémoire tout entier pour en apprécier la valeur. Les quelques détails contestables que nous y avons trouvés disparaissent devant la somme de remarques intéressantes et instructives par lesquelles le savant auteur enrichit les études bibliques.

La Geste de Gilgames confrontée avec la Bible et avec les documents historiques indigènes, par l'abbé Fl. De Moor (extrait du Muséon). Louvain, J.-B. Istas, imprimeur-éditeur, 1898.

Gilgames, descendant de Šit-Napištim, le patriarche babylonien du déluge, montre certains traits communs avec le personnage biblique Nemrod, le fort chasseur devant Yahvé qui fut en même temps roi d'Uruk en Babylonie. L'épopée babylonienne consacrée à ce héros place à ses côtés une sorte de faune nommé Ea-bani, d'abord ennemi de Gilgames, puis réconcilié avec lui. Les deux

amis combattent successivement Humbaba, l'Élamite et un Taureau divin créé par la déesse Ištar, furieuse d'avoir été repoussée par le héros. Malades par suite de la malédiction d'Ištar, ils partent pour aller consulter l'aïeul Šit-Napistim qui réside dans le pays de l'immortalité. Chemin faisant, Ea-bani est mortellement blessé et Gilgames, après de nombreuses aventures, arrive seul auprès de son aïeul. Celui-ci raconte à son petit-fils comment il a échappé au déluge, lui procure sa guérison et lui donne la plante de l'immortalité. En rentrant à Uruk, sans la plante magique, il revoit son ami Ea-bani, et suivant le conseil de ce dernier, il se décide à mourir sur un champ de bataille. Le mythe a visiblement pour but de tracer l'idéal de l'héroïsme d'après la conception de l'époque : lutte contre les ennemis du pays, renonciation aux plaisirs dégradants, sincère amitié pour un inférieur fidèle, constance et persévérance dans les épreuves de la vie, gloire suprême de mourir en brave. Est-on autorisé à y chercher autre chose ? Je ne le pense pas, mais certains assyriologues et l'auteur du mémoire précité sont d'un avis contraire, car ils y appliquent une interprétation ethno-historique. Gilgames présente « le spécimen d'une race différente qui avait dominé dans les plaines de l'Euphrate avant l'arrivée des tribus sumériennes et des Sémites ». Ea-bani, homme et animal, personnifie le rameau antédiluvien, intelligent et démonolâtre, étant parvenu, avec l'assistance du démon, à pénétrer l'avenir au moyen de l'exercice de l'art du devin ». L'effroyable Urus ou Taureau divin, abattu après trois attaques, symbolise la race sémitique envahissant la Chaldée beaucoup plus tard et à trois époques différentes, entre environ 2950 et 2868, et toujours vaincue par les Couchites. Les premiers envahisseurs sémites *Lugalzaggisi*, *Ur-Shalpauddu*, *Lugal-Kigubnidudu* et *Lugal-Kisisi* eurent probablement pour vassaux les trois premiers rois de la première dynastie de Shirpula depuis 3085-3045 ? Détail important à noter, dans ce branle-bas d'attaques et de défenses les Sumériens brillent par leur absence. Laissons-les dans leur néant !

Traité sur le calcul dans les reins et dans la vessie, par Abu Bekr Muhammed ibn Zakariya al-Râzi. Traduction accompagnée du texte, par P. De Koning, professeur en médecine. Librairie et imprimerie ci-devant E.-J. Brill. Leyde, 1896.

M. Koning a rendu un vrai service aux orientalistes en publiant le texte de ce traité qui contient une foule de noms de plantes. La traduction a le mérite d'être claire et concise à la fois. L'auteur donne ensuite en traduction française les chapitres du Canon d'Avicenne traitant des calculs ainsi que des notes très instructives à plusieurs points de vue.

The weak and geminative verbs in Hebrew, by Abū Zakariyyā Yahyā ibn Dāwud of Fez, known as Hayyūg, the arabic text now published for the first time, by Morris Jastrow. Librairie et imprimerie E.-J. Brill, Leyde, 1897.

Hayūg est le plus ancien des grammairiens hébreux qui ont admis la trilittéralité des racines. Ses ouvrages sont presque tous traduits en hébreu, cependant l'édition des originaux était désirable. M. Jastrow a comparé plusieurs manuscrits conservés dans diverses bibliothèques de l'Europe et transcrit en caractères arabes les passages explicatifs que l'auteur avait écrits en caractères hébreux. L'édition est excellente et elle a été publiée aux frais de la Société asiatique allemande et de la Société des études juives de Paris.

ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ, *Sayings of our Lord*, discovered and edited by Bernard P. Grenfell and Arthur S. Hunt, with collotypes. Published for the Egypt Exploration Fund by Henry Frowde, 1897.

Le fragment retrouvé de cette collection contient huit *logia* dont trois sont plus ou moins détruits. Le premier passage offre littéralement la seconde moitié de Luc, vi, 42. Le second, absolument nouveau, est conçu dans l'esprit de l'essénisme légal : « Si vous ne vous privez pas (des plaisirs) du monde, vous ne trouverez point le royaume de Dieu, et si vous ne célébrez pas le sabbat, vous ne verrez pas le Père. » Son authenticité me paraît incontestable. Le troisième est un développement de Jean, i, 10. Le cinquième, très fruste, forme un parallèle avec Matthieu, xviii, 20, mais au lieu de $\delta\upsilon\varsigma\ \eta\ \tau\rho\epsilon\iota\varsigma$ on lit ici $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$. A remarquer, la bizarre sentence de la fin, impliquant l'ubiquité du Christ : « Lève la pierre et tu m'y trouveras ; fends le bois et j'y serai », imitation malheureuse d'Isaïe, li, 11 ; Éphésiens, iv, 6. Le sixième débute par le dicton de Luc, iv, 24 : « Aucun prophète n'est accepté ($\delta\acute{\epsilon}\chi\tau\omicron\varsigma$) dans sa patrie », dont la rédaction diffère dans Matthieu, xiii, 58 et Marc, vi, 4. La suite offre : « Et aucun médecin n'opère de guérisons sur ceux qui le connaissent. » Il se peut que dans les deux passages même, les mots $\omega\delta\acute{\epsilon}$ $\iota\alpha\tau\rho\acute{\omicron}\varsigma$ $\pi\omicron\tau\epsilon\iota$ $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\iota\alpha\varsigma$, se trouvaient primitivement entre $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ et $\epsilon\upsilon$, ce qui expliquerait à merveille la raison du fait annoncé au verset suivant, savoir que Jésus n'a pas opéré beaucoup de miracles à Nazareth. Jusqu'à présent, cette donnée paraissait n'avoir aucun lien avec les paroles de Jésus. Le septième, enfin, est une variante élargie de Matthieu, v, 14 b. Le manuscrit semble remonter à 200 de notre ère. On voit l'intérêt de cette découverte et tout le monde saura gré à la commission de l'Egypt Exploration Fund d'en avoir activé la publication.

Il « Fetha Nagast » o « Legislazione dei rei », Codice ecclesiastico e civile di Abissinia, pubblicato da Ignazio Guidi. Roma, 1897.

En ce moment nous nous bornons à annoncer cette importante et magnifique publication qui fait honneur à l'Italie et au savant éminent qui en a été chargé. M. Guidi en prépare la traduction italienne et tout nous fait croire qu'elle ne tardera pas à paraître. Il va sans dire que la correction du texte éthiopien a été faite à la perfection comme tout ce qui sort de la plume de ce fécond et soigneux orientaliste. Les gloses amhariques au bas des pages sont aussi curieuses qu'intéressantes.

Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach, herausgegeben von Rudolf Smend. Berlin, Widmannsche Buchhandlung, 1897.

Seconde édition du texte publié par MM. Cowley et Neubauer. Elle est basée sur un examen renouvelé des originaux et des photographies ayant servi à la première édition. N'ayant jamais eu sous les yeux ni les uns ni les autres, à l'exception des deux pages photographiées insérées comme spécimens par les deux premiers éditeurs, je me bornerai à n'envisager que les nouvelles lectures que nous offre l'édition de M. Smend et qui me mettent, je l'avoue franchement, dans un embarras extrême. Que peut signifier ce charabia inimaginable : תננתו, ולמוצא ועדיך על זכרים (xxxix, 17 c) ומבין בהלומות וליוק. (32) התננבתי. (20) על כן לא סנירים לתשועתו. (18) אננים, מה [מור וברך, 26 c] בועין, (x, 26) יגולל, [לב, 6, xl, 6] ויש [הופץ עופה, 24] שיש[איר, 17 c] אימך, (xlvi, 5 a) מכהור ממכר הגר, (2) זבעלירו עמד אחריו, (xlvi, 15) דיוש, (xlvi, 32) יעשיק, (7 b), אויב נשוא, (xlvi, 11) אשרי נפשך, (23) מועש, (15 b) ותקלט. Les efforts faits dans les notes pour y trouver un sens ne convaincront personne. Certaines de ces notes même me paraissent extraordinaires, par exemple la traduction de הָתֵר par « der Ueberfluss hat » (p. 10, 18 c), la correction dans la glose ligne 3 : כרכים לכרמי (après 24 b), la remarque : « Jedenfalls », אוכיר (p. 27, 9 a). Parmi les lectures possibles je note avec plaisir : בדברי (xxxix, 17 c) שיער (= שער, xl, 4 b) הפרוע, (xlvi, 9 b) בדבר, (xlvi, 13 c) גם ה[ורוד ש]ל[וש], (xlvi, 13 c) דיוש, (xlvi, 13 c) מופתים, (xlvi, 3 b) אשת (xlvi, 10 cb) וישעננה, (xlvi, 12 cb). Si ces améliorations justifient la nouvelle reproduction intégrale du texte, c'est une question que je n'ai pas la prétention de décider. Je profite de l'occasion pour remercier MM. Kautzsch¹ et Strack² d'avoir consacré

1. Dans son compte rendu de l'édition d'Oxford (extrait des *Theologische Studien und Kritiken*, 1898, 1, p. 185-199).

2. *Theologisches Literaturblatt*, n° 8; 25 Februar 1898. Col. 1 et 2.

quelques considérations à ma dernière étude sur l'Ecclésiastique et accepté la date que j'ai assignée à cet ouvrage. M. Kautzsch me permettra en outre de lui présenter les remarques suivantes : 1° Le verbe **המה** signifie en même temps « staunen » et « staunen erregen », preuve la forme du rituel **תמהני מרעות**, « nous excitons l'étonnement par (nos) malheurs » ; 2° le membre de phrase **כל יום תמיד** se trouve aussi dans le rituel, où **תמיד** a le sens de « toujours », non celui du sacrifice nommé Tamid ; 3° l'adjectif **יפה** signifie en néo-hébreu « bon » ; pour dire « beau » on emploie le mot **נאה** : donc.

אשה טובה = אשה יפה M. Strack a été assez aimable pour reconnaître que Ben Sira a pu écrire comme je l'ai indiqué dans mon texte, mais il pense que certains changements ne sont pas indispensables. Il aurait pu ajouter que j'ai présenté mes lectures comme provisoires ; je serai donc content que le triage en soit fait avec une liberté aussi large que possible.

L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté par Israël Lévi. Première partie. Paris, Ernest Leroux, éditeur, 1898.

Le titre est assez décevant, puisqu'il promet plus qu'aucun homme au monde ne peut donner à l'heure présente. Il s'agit simplement du seul fragment édité par MM. Cowley et Neubauer et réédité par M. Smend avec un grand nombre de lectures différentes après un nouvel examen des photographies et du manuscrit. Une édition critique du fragment retrouvé a été faite dans cette Revue l'an passé (avril et juillet). M. Lévi reproduit presque sans changement le texte d'Oxford, mais lui adjoint une traduction qui très souvent en diffère considérablement, de sorte que, pour trouver la lecture supposée, le lecteur perplexe est obligé de la dégager de l'ensemble du commentaire, et l'utilité de cette nouvelle édition du texte devient ainsi des plus problématiques. Parmi les lectures admises dans le texte, nous sommes étonnés de rencontrer des expressions incorrectes ou d'un sens bizarre, comme **תניקך**, « tu compareras » (XXXIX, 17 c) ; **אף הרוחית**, « la fureur des vents » (*ibidem*, 28) ; la jolie phrase adoptée timidement : **עוד עורך מלחמה מסין ומראותו**, « alors qu'on se prépare au combat, on se réveille, et, voyant que ce n'est rien, on se rassure », où **מנה** serait un néologisme (XL, 7) ; **לא ינקה**, « ne produit pas de branches » (*ibid.*, 15) ; **וכד אויל משפחה**, « la découverte, la trouvaille » (*ibid.*, 18, 19) ; **רשע**, « et un petit-fils sot est le descendant d'une famille de pervers » (XLI, 5) ; **מכמה אציל אל להם**, « devant le sceptre du prince de la révolte » (*ibid.*, 19 b) ; **ואל תשא פנים והטא**, « sans pour cela commettre ni faute ni péché » (XLII, 1) ; **בגר**, « dépasser l'âge de la nubi-

lité » (*ibid.*, 9); התחזק, « se tenir » (*ibid.*, 17); מעורומים doit signifier « ruses » (contre II Chroniques, xxviii, 15!) (*ibid.*, 18 b, note); נפרח, « embrasé » (xliii, 4); ורח חרה (*ibid.*, 6, note); רשף, « oiseau » (malgré Habacuc, iii, 5?) (*ibid.*, 17 c); וממטרו ירמה לבב, « et quand elle (la neige) devient pluie, on murmure » (*ibid.*, 18); וינשיק רבה, « il mit des magasins dans l'abîme » (*ibid.*, 23). Le temps et l'espace me manquent pour en compléter la série. Comme spécimen d'interprétation nouvelle, je me borne à citer la tentative de voir dans l'objet du passage XLIV, 3-9, non les ancêtres d'Israël, mais « les gloires de la société païenne », et pour y arriver on est obligé d'attribuer aux mots des significations qu'ils n'ont pas. M. Lévi conteste la date de 290 que j'ai fixée pour la composition de l'Ecclesiastique, date acceptée déjà par plusieurs critiques allemands. Ses objections sont en partie futiles, en partie inexactes. La signification générale d'ancêtre pour *πατρις* est documentée dans les *Thesaurus* de la langue grecque, et l'adjonction du pronom *μου* n'y change rien¹. L'état fruste du manuscrit et le grand nombre des variantes dont il était chargé à l'époque de la traduction, ainsi que les nombreuses bévues commises par le traducteur, attestent l'existence d'un intervalle considérable entre la composition de l'œuvre et sa traduction. Des premiers faits, notre adversaire n'en parle pas. Pour expliquer les bévues du traducteur, il avance une affirmation bien hasardée. Le traducteur ne se trompe que « par ignorance de l'hébreu biblique, mais les néologismes, il les comprend toujours, parce qu'ils appartiennent à la langue qu'il connaît le mieux, à savoir, celle de son temps » (Introduction, xxix). Plus loin, il en rabat quelque peu en disant : « Presque jamais G ne se trompe sur le sens des néologismes » (*ibid.*, xlix-L). Malheureusement, des sept expressions qu'il produit, la plupart sont de l'ancien hébreu : מכונה (= מכון = שבח, העלה, תענוג, קבל, העלה, Jérémie, xxx, 13), כלכל, de même les formes מסתולל, הסתולל; עסק et פקע sont seuls d'origine postbiblique. Quant à la suppression du pronom relatif, elle est aussi légitime dans במקום תגור que dans בכלל תוכלו², mais entièrement inusitée en néo-hébreu. Du reste, M. L. s'est chargé lui-même de réfuter dans son commentaire l'affirmation lancée dans son introduction; quelques extraits suffiront à le prouver : « Il (G) n'a probablement pas compris (le néo-hébreu) יוספק » (p. 2); « G a donné à יעתיקו le sens (contraire au néo-hébreu) de « fortifier » (p. 10); « G n'a pas compris (le mot fréquent aussi en néo-hébreu)

1. Surtout quand il s'agit du style d'un juif hellénisé, comme l'était le traducteur de l'Ecclesiastique.

2. Cf. Job, iii, 3; xxxviii, 19; Esdras, i, 5; Psaumes, lxxi, 18. Voilà comment « le style de cette phrase (xliii, 30 b) n'a plus rien d'hébreu » (p. 79)!

הַפֶּתַח » (p. 30); « G a conservé au mot (néo-hébreu) נָהָר le sens de (l'ancien hébreu) נָהָר » (p. 49); « במִּשְׁנָה, néologisme... que G n'a pas compris » (p. 50); « תְּחִלָּה, néologisme mal compris par G » (p. 89). Enfin, mon identification du grand prêtre Simon avec *Simon le Juste*, que la Mišna Abot, I, 1, considère comme un des derniers membres de la Grande Synagogue fondée par Esdras, est également révoquée en doute. M. Is. Lévi, quoique rabbin consistorial, s'est fait depuis longtemps la spécialité piquante de crier sur les toits ce que tout talmudiste éclairé regarde comme une affaire entendue, à savoir que le folklore rabbinique est aussi peu historique que le folklore de n'importe quelle autre secte. Il prend donc la peine de me rappeler que, à côté de cette *tradition* de la Mišna, il y en a d'autres qui supposent des dates différentes. L'une (*Yoma* 69 a, *passim*) confond Simon le Juste avec le pontife Jaddus ou Jaddua, contemporain d'Alexandre le Grand, lequel aurait détruit le temple des Samaritains sur l'instigation de Simon. Cette dernière partie de la légende commet une erreur de deux siècles, mais la première partie ne se trompe que d'environ trente ans. Le deuxième récit (*Menahot*, 109 b), qui fait de Simon le Juste le père d'Onias qui alla fonder un temple en Égypte (vers 160), ne sait même pas si ce temple était consacré au culte juif ou au culte païen; c'est donc de la fable pure et simple. Le troisième (*Megilla*, 11 a), enfin, enregistre seulement Simon le Juste et les Macchabées comme ayant fait du bien à leur nation pendant la domination grecque, de même que Rabbi (Juda le Saint) et les docteurs rabbiniques des générations suivantes sont les bienfaiteurs d'Israël à l'époque romaine. Rien n'y fait voir l'intention de confiner Simon à l'époque des Macchabées, comme le pense mon contradicteur, qui semble oublier d'ailleurs que le pontificat de Simon le Juste est placé par Joseph durant la première moitié du règne de Ptolémée Philadelphc, et qu'il est difficile de croire que ce haut personnage soit entièrement ignoré des légendes rabbiniques. En résumé, la date de 290 met d'accord les faits historiques avec le résultat de la critique littéraire; celle de 200, adoptée d'abord comme un pis aller, ne peut se justifier par aucun argument sérieux.

H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khoubir*, texte, traduction et commentaire philologique, avec quatre appendices et un glossaire. Première partie. Paris, Imprimerie nationale. H. Welter, éditeur, rue Bonaparte, 59. — 1898.

M. H. Pognon s'est fait depuis longtemps connaître comme un excellent assyriologue et mandaïste. Dans le domaine du mandaïsme il est même le seul spécialiste en France. La présente publication continue d'enrichir l'épigraphie si intéressante de la magie des hérétiques déchu des anciens Chaldéens, par le déchiffrement et la

traduction de trente et une coupes magiques trouvées à Khouabir, localité située sur la rive droite de l'Euphrate, à environ 55 kilomètres au nord-ouest de Mousséyib. Les coupes à inscriptions sont, dit-on, toujours enfouies en très grand nombre, presque à fleur de terre, renversées et ayant l'ouverture dirigée en bas; on trouve aussi parfois deux coupes superposées, formant une sorte de balle creuse. Il s'y manifeste, à ce que je crois, le double but de ne pas affaiblir la vertu magique par une couche épaisse de terre et de préserver l'inscription du contact avec la poussière qui la détériore. Elles contiennent quelques noms nouveaux d'hommes de femmes et de génies. A noter, parmi les noms perses, les formes anciennes *Dendoukht*), « fille de la religion », *Doukht-Anouch*, « fille de l'Immortel », *Roustaoum*, « Roustem »; puis, le nom chrétien *Sébré-lyéchou*, « son espérance en Jésus », et le nom arabe *Yérid*, qui peut avoir déjà appartenu à un Arabe antéislamique de l'Irak.

La traduction est faite avec le plus grand soin. Je n'ai pas eu le temps de lire les textes avec attention. Cependant, pour le passage du n° 31 (p. 88), פיל על סוד גלולא ועפשקא כדי בעתא מדייתא על גלאלא, בן גלאלא סאר צהודן, que le savant auteur traduit dubitativement : « Tombez sur une montagne rocheuse et coupée à pic (?) comme un œuf pourri ! Sur le rocher, par le rocher ! leur maléfice (?) a été refroidi (?) », je proposerai la version suivante : « Que leurs incriminations (סאר צהודן en un seul mot) tombent sur une montagne rocheuse et d'un accès difficile (= as. *pashqu*) comme un œuf dur (מדייתא, mot à mot « roulé », cf. le talmudique ביצה מגלגלת de rocher en rocher' ») Mais la grande importance de cette publication réside dans la découverte faite par M. Pognon, chez un auteur nestorien encore inconnu en Europe, Théodore Bar Khouni, d'un passage qui nous apprend que les croyances de la secte mandéenne sont empruntées aux Marcionites, aux Manichéens et aux Kantéens. Or, comme d'après cet auteur, Battai, le fondateur ou réformateur des Kantéens, vivait sous les rois sassanides Yezdegerd II et Firouz, c'est-à-dire au ve siècle, le fondateur des Mandéens, qu'il nomme Ado, a dû vivre à la fin de la domination persane ou au commencement de la domination arabe. C'est précisément la date que j'ai assignée il y a sept ans à l'origine du mandaïsme¹.

Dos Feitos de D. Christovam da Gama. Tratado composto por Miguel de Castanhoso. Publicado por Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa, Imprensa nacional, 1898.

M. E. Pereira cultive avec amour les choses d'Abyssinie, et ses publications de textes éthiopiens ont obtenu les suffrages des sa-


1. *Revue des études juives*, 1891, p. 316.

vants les plus compétents. Cette fois, à l'occasion du quatrième centenaire de la découverte de l'Inde, l'activité du sympathique éthiopisant portugais s'est chargée de nous faire connaître les gestes d'un des plus nobles héros de sa patrie, je veux parler de D. Christovam da Gama, qui, accompagné de quatre cents braves, vint en 1541 au secours de Galavdévos, roi d'Éthiopie, réduit à l'extrémité par le célèbre Ahmed Gragne, le belliqueux imâm de Zeila. Après plusieurs exploits héroïques, D. Christovam, gravement blessé, tomba entre les mains de l'ennemi, mais son exemple sauva l'indépendance de l'Abyssinie. Le *Tratado* qui raconte les vicissitudes de cette mémorable expédition a été écrit par D. Miguel de Castanhoso et transmis au roi Dom João III en 1544. L'introduction donne des notices biographiques complètes sur la famille de D. Christovam et un récit condensé des événements. Des notes substantielles expliquent les noms géographiques, et l'ensemble se termine par une collection de documents contemporains. Outre son intérêt historique, ce volume se recommande aux bibliophiles par une édition typographique vraiment splendide.

M. Pereira a encore reproduit et commenté les *Logia* de Jésus¹, récemment découverts. Plusieurs rapprochements et observations méritent l'attention des historiens de la première Église.

J. HALÉVY.

1. *Ditos de Jesus*. Lisboa, 1897.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX. 

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

(Suite.)

LES GRANDS PROPHÈTES

Ézéchiél.

Ézéchiél appartient à une famille de prêtres qui, en compagnie de beaucoup d'autres captifs, fut transportée de Jérusalem en Babylonie avec Joachim, roi de Juda, en 597 et s'établit près du canal Kebâr (נהר כבך) en Babylonie. Cinq ans après la déportation et à l'âge de 30 ans, il commença à exercer au milieu de ses nationaux la mission prophétique dans l'esprit de Jérémie qui était alors à l'apogée de sa renommée. Comme ses précurseurs Jérémie, Isaïe et Osée, il accomplit plusieurs actes symboliques afin d'agir sur l'imagination du peuple en grande partie sceptique et indifférent, mais il les dépasse par la description détaillée qu'il donne de ses visions. Il est à bon droit l'initiateur de ce genre nouveau de littérature voilée à dessein, qu'on nomme apocalyptique et dont certaines parties des livres de Zacharie, de Daniel et d'Hénoch offrent les plus anciens spécimens. Ézéchiél se reporte souvent à l'ancienne histoire d'Israël telle qu'elle est racontée dans le Pentateuque et cherche en même temps à recommander maintes réformes

dans le culte de la nouvelle Jérusalem. A ce double titre, la nature des emprunts qu'il fait à ce recueil ne peut manquer d'être hautement instructive.

A. — I, 22, 26-28.

La description du char divin qu'on lit dans le premier chapitre d'Ézéchiél a donné lieu à une foule de spéculations métaphysiques des plus insensées. Ben-Sira, l'auteur de l'Écclesiastique (en 290 avant le Christ) semble déjà avoir admis la réalité de ce véhicule céleste (XLIX, 9). Les docteurs pharisiens enseignent que les mystères du char divin (מעשה מרכבה), ainsi que ceux du récit de la création (מעשה בראשית) ne peuvent être communiqués qu'à des personnes d'une intelligence supérieure et d'une moralité sans tache. Pour rester dans les limites du judaïsme, on peut dire que tous les systèmes mystiques et théosophiques du Talmud et des cabalistes gravitent autour du premier chapitre d'Ézéchiél. Et cependant, pour tout esprit éclairé, cette vision n'est autre chose qu'une transformation en êtres vivants et intelligents des parties architectoniques qui composent la demeure divine dans la conception des Hébreux, voire même des Assyro-Babyloniens. Voici les éléments essentiels de cette cosmogonie primitive en tant qu'elle regarde notre sujet.

Le monde se compose de deux moitiés séparées l'une de l'autre par un espace libre et contenant chacune l'eau de l'abîme primordial. Le ciel (שמים), c'est-à-dire la plaque solide et transparente (רקיע) qui porte les eaux supérieures, repose sur quatre colonnes placées aux quatre coins de la terre (Job, XXVI, 11). Au-dessus des eaux célestes demeurent les dieux planétaires, fils et petits-fils du père Anou (Saturne), qui occupe la place la plus élevée. Dans le monothéisme hébreu, toutes ces anciennes divinités sont réduites en génies (אלהים) ou messagers (מלאכים) du dieu unique Yahvé qui trône au milieu d'un feu dévorant et d'une lumière resplendissante.

Tout en conservant la construction générale, Ézéchiél la transforme en char à mouvement rapide, et dans ce but les

quatre colonnes célestes deviennent des animaux (חיות) à quatre ailes et pourvus de figures qui symbolisent l'intelligence (homme), la force (lion), la persévérance (bœuf) et la rapidité (aigle). Comme les colonnes cosmiques, les animaux ont chacun un pied à pivot, de sorte qu'ils peuvent se mouvoir dans toutes les directions sans avoir besoin de se retourner. Chacune des quatre roues, également animées, qui se trouvent près de chaque côté des animaux, consiste en deux roues croisées et peut aussi prendre n'importe quelle direction sans changer d'attitude. Je passe quelques détails qui ne sont pas nécessaires pour le sujet de notre étude et j'ajoute seulement que le prophète, comme pour avertir qu'on ne prenne pas sa vision pour une réalité, a soin d'employer les expressions דמות, « ressemblance », מראה, « apparence », כמראה, « comme l'apparence », כעין, « comme l'essence » ; en faisant la description de Yahwé assis sur son trône, il recourt même à la redondance comparative דמות כמראה, « une ressemblance qui est comme l'apparence (d'un homme) ». Toutes ces précautions multiples n'ont pas ouvert les yeux des lecteurs aveuglés par la manie des mystères.

Passons maintenant à examiner le contenu des versets indiqués en tête de ce paragraphe.

Le verset 24 a trait à la plaque transparente, רקיע, qui est placée ou étendue (נמין) sur les têtes des quatre animaux. Le mot רקיע qui, si l'on fait abstraction des passages des Psaumes, XIX, 2 ; CL, 1, considérés par plusieurs comme presque aussi tardifs que Daniel, XII, 3, ne revient que dans le premier chapitre de la Genèse, a donné lieu à une remarque critique de la part de M. Cornill, remarque qui tend à prouver l'antériorité d'Ézéchiél sur le document A. Vu l'importance de la question je vais la citer textuellement : « Pour Ézéchiél, רקיע n'était pas encore un terme technique dans le sens de la Genèse, I, il emploie ici évidemment ce mot dans sa signification primitive et matérielle, et, ainsi qu'il résulte clairement du contexte, il s'est figuré ce רקיע non comme une balle, mais comme un objet plat. La leçon כרקיע des Septante est ainsi tout à fait exacte. De ce רקיע d'Ézéchiél vient le רקיע de l'écrit fonda-

mental (= document sacerdotal ou A). Comme Yahwé réside dans le ciel, on était obligé de comprendre le *ciel* par le רָקִיעַ d'Ézéchiél et l'écrit fondamental emploie dans ce sens le mot qui lui est particulier. Une fois que, grâce à l'écrit fondamental, l'emploi de ce mot est devenu fréquent, et étant donné que Yahwé a réellement son trône sur le רָקִיעַ, on a effacé le כ dans ce passage d'Ézéchiél¹.

Le soin méticuleux mis par les scribes à effacer d'un commun accord l'innocente petite préposition כ, qui s'était maintenue pendant plusieurs siècles dans notre verset jusqu'à l'époque de la traduction grecque, paraîtra à beaucoup très étrange, et cela d'autant plus que l'opération était parfaitement inutile, car une coupole se maintient facilement sur quatre points de repère convenablement placés, au besoin même sur trois. Passons donc l'éponge sur cette vétille. Ce qui est plus grave, c'est que le savant critique s'est laissé induire en erreur par la version grecque qu'il préfère systématiquement au texte massorétique. Ce dernier porte :

וְדַמּוּת עַל רֹאשֵׁי הַחַיָּה רָקִיעַ כַּעַן הַקֶּרַח הַנּוֹרָא נָטוּי עַל רֹאשֵׁיהֶם מִלְמַעְלָה

Et une ressemblance (= quelque chose se trouvait) sur les têtes des animaux, un רָקִיעַ de l'apparence du קֶרַח terrible, étendu sur leurs têtes en haut.

Le texte grec offre de son côté la version suivante :

Καὶ ὁμοίωμα ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν τῶν ζώων ὥσει στερέωμα, ὡς ὄρασις κρυστάλλου ἐκτεταμένον ἐπὶ τῶν πτερύγων αὐτῶν ἐπάνωθεν.

Mot à mot :

Et une ressemblance sur la tête (= les têtes) de ces animaux, comme un firmament, comme l'apparence de cristal, étendu sur leurs ailes en haut.

La version grecque admet la leçon כַּרְקִיעַ au lieu de רָקִיעַ, traduit רָקִיעַ par « firmament (στερέωμα) », קֶרַח par « cristal (κρυστάλλον) » et omet l'adjectif הַנּוֹרָא qui n'y convient pas.

La Vulgate calque le texte hébreu, mais laisse subsister le sens de « cristal » pour קֶרַח.

1. Dr C. H. Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*. Leipzig, 1886, p. 184.

En revanche, M. Cornill donne la préférence à la version grecque et retranche en plus l'adjectif embarrassant הנורא du texte hébreu qu'il rétablit comme il suit :

ודמות על ראשי החיות ברקיע כעץ הקרח נטוי על כנפיהם מלמעלה

Ce qu'il traduit :

Et quelque chose était sur les têtes des êtres (animés), cela ressemblait à un firmament, comme l'apparence de cristal, s'étendant sur leurs ailes en haut.

Malheureusement, les déviations des Septante viennent sans aucun doute de deux erreurs manifestes. La première est la traduction par « cristal » du mot hébreu קרח qui signifie uniquement « glace », objet auquel l'adjectif « terrible » convient on ne peut mieux à cause du froid irrésistible qu'il produit (Psaumes, CXLVII, 17 ; Job, VI, 16). La seconde consiste dans la lecture distraite כנפיהם au lieu de ראשיהם qui est garanti par le verset 23 où le grec lui-même offre *κεφαλῆς*. La bizarrerie de faire reposer un « firmament » sur le sommet des ailes aurait dû cependant éveiller la méfiance du savant exégète. Eh bien ! non seulement il ne se méfie de rien, il va même jusqu'à trouver tout naturel que les ailes ainsi chargées puissent produire par leur vol le bruit terrible dont parle le verset 24¹.

La seule lecture possible est donc celle que fournit le texte massorétique et qu'on doit traduire de la manière suivante :

(Il y eut) quelque chose sur les têtes des animaux, un firmament de l'apparence de la glace terrible (= la plus dure) étendu sur leurs têtes en haut.

La forme du verset et son sens matériel établis, nous procédons aux considérations comparatives. Il va de soi que le mot רקיע d'Ézéchiel a un sens identique à celui du רקיע de la Genèse. L'affirmation que ce dernier signifie « voûte » et le

1. M. Cornill enlève lui-même au verset 23 le mot *περυσσόμεναι* par la raison juste dans sa conception que « die *רקיע* tragenden Flügel können natürlich nicht *περυσσόμεναι* (voltiger) », mais le même mot est fondamental dans III, 13. J'incline à penser que les participes juxtaposés *ἐκτεταγμέναι* *περυσσόμεναι* représentent les deux variantes נמיכות et במשיקות, qui se trouvaient dans le texte hébreu des Septante à la place de ושרות que porte le texte massorétique.

premier « plaque plane » ne repose sur rien, car une voûte est très mal venue pour séparer les eaux célestes de l'atmosphère. Le **רקיע** qui forme pour ainsi dire le parquet de la coupole céleste et le plancher de la terre consiste en une plaque solide de glace d'une transparence telle qu'elle devient invisible. En ouvrant les fenêtres qui y sont pratiquées (Genèse, VII, 11 ; VIII, 2), Yahvé fait tomber sur la terre, tantôt une quantité d'eau céleste sous forme de pluie plus ou moins forte, tantôt des vents doux ou violents, la neige blanche et des glaçons plus ou moins gros (Psaumes, CXLVII, 17-18) qui dévastent les champs, tuent ou blessent les êtres vivants (Job, XXXVIII, 22-25 ; Josué, X, 11 ; Exode, IX, 25). Mais cette *terrible glace*, **הקרח הנורא**, n'étant que l'eau solidifiée par un grand froid, serait naturellement inimaginable sans la supposition de l'existence de l'eau dans le ciel, et cela revient à dire que le prophète Ézéchiël a dû connaître et admettre l'autorité du premier chapitre de la Genèse qui enseigne pour la première fois cette théorie cosmogonique. C'est précisément le contraire du résultat que M. Cornill a cru pouvoir tirer de notre verset.

B. — I, 26.

De l'endroit où il est placé, le prophète voit à travers le firmament transparent quelque chose qui ressemble à un trône ayant l'aspect de la pierre précieuse nommée saphir (**כמרֹאֶה** **אבן כפיר דמות כסא**), et au-dessus de ce trône une apparition ayant l'aspect d'un homme (**כמרֹאֶה אדם**) ; c'est Yahvé.

M. Cornill introduit dans ce verset deux changements qui n'ont pas grand intérêt pour la critique comparative. Il place en tête le mot **והנה**, répondant aux mots **והנה** par lesquels la version grecque remplace l'hébreu **ויהי** au début du verset 25 ; puis il met, d'après les Septante, le mot **עליו** après **כסא**, tandis que dans le texte massorétique cette préposition vient après **אדם**. Dans le premier cas, le socle du trône serait seul de saphir, dans le second le trône serait aussi de la même matière. Comme le prophète ne dit pas de quoi le trône est fait et que, d'autre part, pour celui qui regarde de bas en haut la

couleur saphir de la base doit voiler celle du trône, la leçon du texte hébreu nous paraît plus vraisemblable.

Quoi qu'il en soit du reste, une chose est certaine et M. Cornill a le mérite d'y avoir tout particulièrement attiré l'attention : c'est que l'image **כמראה אבן ספיר מעשה לבנה** ressemble à **הספיר** qui, d'après le récit yahwéiste de l'Exode, xxiv, 40, se trouve sous les pieds du Dieu d'Israël. Toutefois il faut encore compléter la comparaison : Ézéchiél a fait encore un autre emprunt au Pentateuque, et cette fois ce n'est pas le document yahwéiste, mais le document sacerdotal qui en est la source. Je veux parler de la remarque que Yahwé a l'aspect d'un homme, **כמראה אדם**. Cette notion n'est formellement exprimée que dans la Genèse, i, 26-27 ; v, 1. La spiritualisation de plus en plus croissante de la conception de Yahwé aux dernières époques prophétiques, ainsi que l'accumulation anormale des désignations vagues dans **דמות כסא ועל דמות הכסא** de **בצלם אלהים ברא אותו** en face de **כמראה אדם** de l'écrivain sacerdotal, mettent hors de doute la dépendance d'Ézéchiél de ce dernier auteur. Cette conclusion aurait été facilement trouvée par M. Cornill lui-même, si son parti pris systématique ne l'avait pas obligé à fermer les yeux.

C. — i, 27-28.

Ces versets contiennent la description des feux et des splendeurs qui entourent la personne divine. Le premier ne donne lieu qu'à une remarque de critique verbale. M. Cornill rejette à tort le membre de phrase **כמראה אש בית לה סביב** qui n'est pas superflu et ne trouble rien, comme il le croit. Seulement il faut lire : **כמראה אש אוכלה סביב**, « comme l'apparence d'un feu brûlant tout autour » (cf. Exode, xxiv, 17 ; Deutéronome, iv, 24), ce qui correspond à **אש מחלקחה** du verset 4. Pour notre étude particulière, tout l'intérêt réside dans le verset 28 qui compare la splendeur qui entoure, — si je puis m'exprimer ainsi, — la tunique ignée de la Divinité à « l'aspect de l'arc qui apparaît dans le nuage au jour de la pluie ». La mention de l'arc-en-ciel comme un arc existant dans les nuages

מראה הקשת אשר יהיה בענן, absente du reste de la Bible, se trouve sous une expression identique, **והיתה הקשת בענן**, dans la Genèse, ix, 12-16 ; et comme le prophète ajoute formellement que cet arc apparaît le jour de la pluie, **ביום הגשם**, il fait voir qu'il connaît la destination de l'arc-en-ciel à symboliser la cessation plus ou moins rapide de la pluie, conformément à la donnée du narrateur précité qui est notoirement le second élohiste, c'est-à-dire l'écrivain sacerdotal ou A.

D. — iv, 14.

Dans une scène symbolique qu'il est chargé de parfaire, afin de figurer les souffrances du prochain siège de Jérusalem, Yahwé ordonne à Ézéchiël de cuire son pain avec des braises venant d'excréments humains, symbole de la nourriture impure (**לחמם טמא**) qu'ils mangeront dans l'exil au milieu des païens. Le prophète, pris de dégoût de l'immonde combustible et plein de répugnance pour les repas souillés mis en perspective, s'écrie :

Ah! grâce, Seigneur Yahwé ! Voici, (tu sais que) ma personne ne s'est jamais souillée; que depuis ma jeunesse jusqu'à ce jour, je me suis abstenu de manger la chair d'une bête morte à la suite d'un accident (**נבלה**) ou déchirée par un fauve (**טריפה**) et que la chair d'abomination (**פגול**) n'est jamais entrée dans ma bouche !

Ému par cette protestation, Yahwé lui permet d'opérer la cuisson au moyen du feu fait avec la bouse des bestiaux qui sert de combustible aux gens pauvres en Orient.

La mention des viandes impures atteste l'existence de rites de sainteté, mais à quel document doit-on remonter? Dans Isaïe, LXV, 4, le mot **פגלים**¹, qui forme parallélisme avec **החזיר**,

1. L'affirmation de certains critiques que le mot **פגול** est d'une origine tardive disparaît devant le fait que l'adjectif *paglu*, « fort », et le verbe *puggulu*, « être fort », sont usités en assyrien. En hébreu, **פגל** semble être passé de l'idée de « dureté » à celle de « indigeste, gâté »; cf. l'arabe **فجل**, entre autres, « être dur », d'où **فُجَل**, « radis noir ».

semble bien désigner en général les animaux déclarés impurs et inaptes à servir de nourriture aux Hébreux, mais comme cette défense se trouve en même temps dans le Lévitique et dans le Deutéronome, elle ne nous apprend rien de précis. Le doute cesse en ce qui touche les deux autres objets impurs, savoir נבלה et טרפה. Faisons remarquer d'abord que d'après une donnée explicite de notre prophète, la défense de manger ces deux sortes de viandes ne concerne pas la totalité du peuple, mais les prêtres seuls (Ézéchiel, XLIV, 31). Or, voici un point des plus remarquables : au sujet de la נבלה, la législation du Deutéronome est en plein désaccord avec celle du Lévitique ; la première assimile la *nebéla* aux animaux impurs dont la chair est défendue aux Israélites et recommande de la donner au non-israélite rallié ou de la vendre à un étranger (Deutéronome, XIV, 21) ; la seconde limite la défense absolue uniquement aux prêtres (Lévitique, XXII, 8), tandis que le laïque qui en mange ne reste impur que jusqu'au soir et est quitte en prenant un bain le soir et en se lavant les vêtements (*ibidem*, XI, 39-40). Je réserve pour une autre occasion l'explication de cette divergence ; pour le moment, je me contente de constater le fait. Quant à la טרפה, le livre de l'Alliance établissant le devoir pour les Israélites d'être les hommes saints de Yahvé (ואנשי-קדש חהיון לי), pousse la sévérité jusqu'à la défense absolue d'en manger et ordonne de la jeter aux chiens (*ibidem*, XXII, 30) ; le Lévitique l'assimile à la נבלה et le Deutéronome n'en parle pas du tout. Il est facile de voir qu'Ézéchiel a suivi scrupuleusement la législation lévitique à l'égard du traitement identique de ces viandes en leur rapport inégal avec les prêtres et les laïques. Ajoutons de plus que l'expression נבלה וטרפה, employée deux fois par Ézéchiel, est toute particulière au code sacerdotal (Lévitique, VII, 24 ; XVII, 15 ; XXII, 8), et comme ce prophète ne stipule rien au sujet des laïques sur ce point, il est évident qu'il a voulu maintenir l'ordre des choses établi par le Lévitique, y compris la réforme introduite à propos de la טרפה, contrairement à l'ancienne prescription du livre de l'Alliance.

E. — XIV, 12-20.

Je crois inutile de refaire le commentaire que j'ai donné ailleurs de ce passage important¹; je me borne à dire un mot sur deux points principaux qui intéressent la présente étude.

Les trois personnages que le prophète mentionne comme des modèles de vertu sont נח, דניאל et איוב. Aucun doute n'est possible au sujet de l'identité du premier avec Noé (נח), le patriarche du déluge, d'après la Genèse. L'authenticité de la leçon איוב, que j'avais suspectée dans ma première étude, a été rendue inattaquable par suite du passage hébreu de l'Ecclésiastique publié l'an passé². Dans l'étude que je lui ai consacrée, j'ai prouvé, d'une part, que le livre de Job est antérieur à Jérémie, de l'autre, qu'il est postérieur au document A de la Genèse, dont il emprunte les idées et les expressions caractéristiques. En ce qui concerne enfin le nom écrit דניאל, je maintiens plus que jamais qu'il représente le patriarche antédiluvien Hénoch, חנוך, que la Genèse fait enlever par les Élohîm à l'âge de 365 ans (Genèse, v, 24). La cause de l'altération me paraît maintenant résider dans la forme abrégée חנ, sous laquelle ce nom était écrit dans un ancien texte. Un scribe ayant trouvé la première lettre fruste, crut voir רנ, qu'il compléta en דניאל³. Il en résulte qu'Ézéchiel a parfaitement connu et exploité le tableau généalogique des séthites que les critiques attribuent à l'auteur sacerdotal.

Le second point a trait aux moyens dont la Divinité se sert dans le but de détruire les nations criminelles; ce sont la guerre, (חרב, « l'épée »), la famine (רעב), les bêtes féroces (היה רעה), la peste (דבר). Si le prophète, qui connaît Noé, n'y ajoute pas le déluge comme un cinquième facteur de destruction radicale, c'est, évidemment, qu'il savait par la Genèse, ix, 8-17, qui

1. J. Halévy, *Recherches bibliques*, t. I, Paris, 1895, p. 103 et suiv.

2. J. Halévy, *Étude sur la partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique récemment découverte*, Paris, 1897, p. 72-23.

3. Voir, sur les observations analogues, Perles, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*. München, 1895.

est cependant un morceau sacerdotal, qu'une telle peine, naturellement irréductible à une seule contrée, grâce au serment de Yahwé, ne peut plus être infligée à l'humanité quel que soit le degré de sa culpabilité.

Faisons provisoirement abstraction de la mention d'Hénoch qui laisse encore place au doute et contentons-nous du résultat général et incontestable, qu'Ézéchiél est influencé par la donnée de l'auteur A relativement au dernier épisode du déluge.

F. — XVIII, 8, 13, 17 ; XXII, 12.

Dans ces versets nous relevons les expressions **נָתַן בְּנֶשֶׁךְ**, « prêter à intérêt », **לִקַּח חֲרִבִּית**, « recevoir un profit d'un prêt », et **לִקַּח נֶשֶׁךְ וְחֲרִבִּית**, « recevoir de l'intérêt et du profit ». Ces sortes de transactions sont considérées par le prophète comme des actes criminels, circonstance qui oblige à conclure qu'ils étaient défendus par une loi généralement reconnue. Or, cette loi se trouve à la fois dans le Deutéronome, XXIII, 20-21, et dans le Lévitique, XXV, 36 et 37 ; dans ce dernier verset, il faut lire **חֲרִבִּית** au lieu de **מִרְבִּית**, qui est d'ailleurs de la même racine. Mais, tandis que les trois expressions que je viens de signaler figurent littéralement dans le passage du Lévitique, le Deutéronome ignore le terme **חֲרִבִּית**, et fait usage d'un verbe **הִשִּׁיךְ** suivi ou non du complément direct **נֶשֶׁךְ**. N'en ressort-il pas jusqu'à l'évidence qu'Ézéchiél a fait un simple extrait du code lévitique qui a été accepté de son temps comme revêtu d'une autorité incontestable ?

G. — XX.

Pendant la septième année de l'exil, le prophète fait une véritable conférence d'histoire ancienne devant plusieurs notables (**זִקְנִים**) de la communauté qui, découragés de la lutte continuelle pour le maintien de leur religion, étaient venus lui demander une parole de Yahwé. L'idée fondamentale de ce

sermon violent est l'indignité de la conduite du peuple depuis la sortie de l'Égypte jusqu'au temps présent à l'égard de Yahwé, qui saura réduire à néant le projet conçu par eux de s'assimiler entièrement aux païens. Comme Jérémie, Ézéchiél affirme que Yahwé les retirera de l'exil même malgré eux, et les ramènera dans l'ancienne patrie, où ils reconnaîtront leurs torts et changeront de conduite. L'aperçu historique se divise en une série de périodes qui nous paraissent intéressantes à cause des emprunts, tantôt explicites, tantôt implicites, qu'il fait à diverses parties du Pentateuque.

a) Séjour en Égypte (5-9).

Yahwé, voulant distinguer particulièrement Israël en Égypte, se manifeste à lui et jure de le retirer de ce pays pour le conduire vers un pays délicieux qu'il lui avait destiné. La seule condition qu'il lui imposa fut de rejeter ses idoles nationales et celles qu'il avait empruntées aux Égyptiens. Le peuple d'Israël ayant refusé d'exécuter cette condition, Yahwé indigné, allait déjà accomplir sa perte, mais il se ravisa cependant en réfléchissant à l'atteinte qui serait portée à sa propre renommée aux yeux des païens, au milieu desquels Israël était établi et qui avaient été témoins de sa manifestation. Israël est ainsi sauvé, non par ses mérites, mais par une cause relative à l'honneur de Yahwé.

La correction du texte est parfaite à l'exception du membre de phrase **וַאֲשָׁא יְדִי לָהֶם**, qui fait double emploi avec **וַאֲשָׁא יְדִי לְזֶרַע בֵּית יַעֲקֹב**, et est repris de nouveau au verset suivant. Par contre, l'expression **זֶרַע בֵּית יַעֲקֹב**, analogue à **זֶרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל** de Jérémie, xxiii, 8, est garantie par le parallélisme de **יִשְׂרָאֵל**, et ne justifie nullement le doute que certains critiques ont émis sur son authenticité.

En ce qui concerne le style et la teneur du passage, on est tout d'abord frappé par l'expression **נִשְׁאַחֵי יְדִי (= וַאֲשָׁא)**, au lieu du mot usuel **נִשְׁבַּעְתִּי**, « j'ai juré ». Étant donnée la certitude qu'il s'agit d'un récit du Pentateuque, on ne peut échapper à la conclusion que le passage modèle n'est autre que celui de

l'Exode, vi, 2-13, passage sacerdotal où, à côté de נִשְׁאָחֵי יְדִי, figure également l'expression saillante נִדְרַעֲחֵי, וְאֹדַע לָהֶם = נִדְרַעֲחֵי לָהֶם (Exode, vi, 2), qu'on chercherait en vain dans le Deutéronome et chez les auteurs dits yahwéiste et ancien élohiste. Une autre preuve est fournie par l'état psychologique de la narration telle qu'elle est formulée par le prophète, si on la compare à celle de l'Exode. Tandis que A raconte que les enfants d'Israël n'avaient pas écouté Moïse par suite du découragement et du dur travail dont ils étaient accablés (מִקְצֵר רוּחַ וּמַעֲבֵרָה קִשָּׁה, *ibidem*, 9), Ézéchiél transforme cette distraction, au fond excusable, en une rébellion préméditée. De plus, il intercale comme une chose qui va de soi ce fait, qu'en se manifestant aux Israélites, Yahwé leur a formellement transmis l'ordre de cesser le culte des idoles et représente le refus du peuple comme une décision prise dans le but de conserver l'idolâtrie. La colère de Yahwé et son adoucissement ultérieur sont les leviers habituels du prophétisme et Ézéchiél en a profité pour établir une sorte de parallèle entre la conduite du peuple à toutes les époques de son histoire. Mais, pour le sujet principal de notre étude, la dépendance d'Ézéchiél à l'égard de la narration si sobre et si naturelle de A n'est pas susceptible d'une ombre de doute ; tant pis pour ceux qu'un long préjugé oblige à fermer les yeux à l'évidence.

b) Séjour au désert (10-27).

Cette époque, dont Ézéchiél laisse la durée indéterminée, est divisée par ce dernier en deux époques différentes. Pendant l'une, les hommes mis en scène appartiennent à la même génération que celle qui séjourna en Égypte ; dans l'autre, il s'agit d'une nouvelle génération issue de la précédente. Cependant l'état général n'est guère changé, ni du côté du peuple, ni du côté de Yahwé. Il s'y introduit néanmoins certains accidents qui influent sur la marche des événements ultérieurs. Cette division repose naturellement sur la donnée du Pentateuque suivant laquelle, à fort peu d'exceptions près, tous les individus sortis d'Égypte moururent dans le désert et ce sont leurs en-

fants seulement qui ont pris part à la conquête de la Palestine. Examinons successivement les passages qui ont trait à ces deux périodes.

Première période (10-17). De l'Égypte, Yahwé conduit son peuple dans le désert, où il lui donne des lois, instruments de vie pour l'homme qui les pratique, ainsi que l'ordre d'observer le repos du Sabbat, symbole de la sainteté qu'il lui a déferée. Mais les enfants d'Israël, fidèles à leur esprit d'idolâtrie et de rébellion, refusent de pratiquer la loi et profanent horriblement le Sabbat. Yahwé incline d'abord à lesexterminer tout à fait, cependant par égard pour l'honneur de son nom, il se ravise et se borne à leur annoncer par serment que l'ancienne génération n'entrera pas dans la terre promise. A propos du style, ce passage est encore plus abondant en expressions communes avec certaines parties du Lévitique, que quelques-uns attribuent à Ézéchiel; nous n'en parlerons donc pas. Nous nous arrêtons cependant à l'expression **לבלחי הביא אוהם אל הארץ**, développée de la forme intransitive **לבלחי בוא א' ה'**, qui ne se trouve que dans les Nombres, xxxii, 8, et le Deutéronome, iv, 21, passages assignés par les critiques à divers écrivains de l'exil, voire à une époque postérieure. Quant à la teneur, il importe de faire remarquer l'accusation lancée contre Israël d'avoir *excessivement* profané le Sabbat (**וְאֵת שְׁבֻחוֹתַי חָלְלוּ מְאֹד**). Le prophète rappelle évidemment l'épisode de l'Exode, xvi, 4-30. La manne fournit l'occasion de savoir si les Israélites s'empresseront de pratiquer les lois du Décalogue. Cette matière comestible, qui leur tenait lieu de pain, devait être cueillie pendant les cinq jours de la semaine, suivant les besoins quotidiens de chaque famille; le sixième jour on devait ramasser le double de l'ordinaire, afin de s'en nourrir le septième jour, celui du Sabbat, où il était défendu d'aller chercher la manne et de faire la cuisine. Malgré cette défense formelle, quelques Israélites sortirent du camp pour cueillir la manne, mais n'en trouvèrent point. Cette désobéissance fut l'objet de graves reproches de la part de Yahwé qui apostropha Moïse en disant : « Jusques à quand refuserez-vous d'observer mes commandements et mes lois » (**עַד אַנְהָ מֵאַנְחָם לִשְׁמֹר מִצְוֹתַי וְחֻצְוֹתַי**); la transgression de quelques-

uns est rejetée sur le peuple tout entier et le commandement du Sabbat est déjà généralisé sous la forme plurielle **מצותי ותרתי**, probablement parce que l'observation du Sabbat présumait celle de tous les autres commandements. Ézéchiél suit avec soin ce procédé généralisateur et le complète en faisant usage du pluriel **שבתותי**, « mes Sabbats », comme s'il s'agissait de plusieurs cas semblables. Mais l'harmonie entre la source et le résumé ne subsiste que lorsqu'on admet l'unité rédactionnelle de tout le passage précité de l'Exode; elle disparaît au contraire lorsqu'on sépare avec les critiques modernes les versets 25-30 contenant les reproches des versets 23-24 qui portent la défense de préparer la nourriture le jour du Sabbat. En un mot, notre prophète avait sous les yeux un original identique au texte reçu et connaissait parfaitement la partie que les critiques susmentionnés considèrent comme l'œuvre de l'auteur sacerdotal.

Deuxième période (18-27). La nouvelle génération est encore pire que l'ancienne. Malgré l'avertissement de Yahwé, le peuple néglige les commandements divins et profane le Sabbat. Dieu a de nouveau l'intention de l'exterminer et se ravise ensuite. Mais il fait serment de les disperser parmi les païens pour les punir de leurs méfaits. En attendant, il leur donne « des lois qui ne sont pas bonnes et des jugements par lesquels on ne vit pas » (**חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם**) et il les déclare impurs en faisant retirer tous les premiers-nés. De leur côté, les enfants d'Israël ajoutent aux autres crimes celui du blasphème.

La source de toutes ces données historiques n'est pas difficile à trouver quand on sait que le prophète a l'habitude de créer un cadre systématique avec les éléments dispersés çà et là dans les récits pentateutiques qui appartiennent à la seconde époque du stage dans le désert.

1. La profanation du Sabbat dont il est question au verset 13 est, sans aucun doute, le fait raconté dans les Nombres, xv, 32-37, relatif à un homme surpris à ramasser du bois dans le désert le jour du Sabbat, naturellement avec l'intention de faire cuire la nourriture. Ézéchiél, pour les besoins de sa thèse, a

simplement supprimé la peine de mort infligée à l'homme par toute la communauté dévote ; il généralise et transforme tout le peuple en profanateurs sabbatiques.

2. La nouvelle colère de Yahwé et son projet d'anéantir le peuple, suivi d'un adoucissement relatif bornant l'extermination à la génération présente formée des hommes qui sont sortis d'Égypte, ces trois événements se placent après le retour des explorateurs et sont relatés dans les Nombres, XIV, 11-37.

3. L'affirmation de notre prophète que Yahwé avait annoncé sous serment dans le désert son intention de disperser Israël dans les pays étrangers, tire nécessairement son origine du Lévitique, XXVI, 14-46, qui fait partie de la législation du Sinaï, non du Deutéronome, XXVI, 15-68, qui appartient à celle de la plaine de Moab. L'emploi du verbe וָרָח, commun à ce passage lévitique et à Ézéchiél, vient corroborer cette origine déjà évidente en elle-même.

4. La constatation faite par Ézéchiél que, par suite des événements précédents, Yahwé donna au peuple, comme il l'exprime avec une certaine réserve, « des lois non bonnes et des jugements dont on ne vit pas », ou, en d'autres termes, des lois inutiles et insignifiantes en elles-mêmes, paraît au premier aspect trop hardie et peu fondée. Après réflexion, on s'aperçoit que les docteurs talmudiques les plus dévots n'avaient pas d'opinion différente au sujet d'un groupe de commandements dont le plus bizarre est celui qui se rapporte à la *vache rouge* (פֶּרֶה אֲדֻמָּה), Nombres, XIX, 1-22. Les docteurs y voient un ordre arbitraire (נִזְרָה), n'ayant d'autre but que de rendre plus lourde la soumission du peuple. Ézéchiél a le mérite d'avoir discerné le premier ces éléments parasites de l'ancienne législation.

5. L'éloignement des premiers-nés du service du sanctuaire auquel Ézéchiél fait allusion au verset 26, est enregistré dans les Nombres, III, 44-51. Comme les premiers-nés étaient destinés d'abord à exercer les fonctions du culte (Exode, XIII, 2), notre prophète regarde, probablement avec raison, cette retraite forcée comme un rejet pour cause d'indignité, c'est-à-dire dans le langage rituel comme une déclaration d'impureté

légale ou de culpabilité permanente, ayant pour but de les désoler (למען אשם).

6. Enfin, l'affirmation que les Israélites de cette époque avaient poussé l'impiété jusqu'à blasphémer Yahwé (27) fait indubitablement allusion au fait rapporté dans le Lévitique, xxiv, 10-20. D'après ce passage, le blasphémateur était le fils d'un père égyptien et d'une mère israélite. Le coupable fut condamné à mort et lapidé par le peuple, ce qui prouve l'horreur générale que cet attentat avait provoquée. Ézéchiél se tait de nouveau sur toutes les circonstances atténuantes et même favorables à la moralité de cette génération et en fait un grave objet de reproche grâce à son procédé de généralisation poussée à l'extrême.

Si on demande à quel genre de documents notre prophète a emprunté les renseignements qu'il fournit sur la seconde période du séjour d'Israël dans le désert, la réponse est facile à donner. Des six passages qu'il a eus en vue, cinq appartiennent à l'écrit sacerdotal seul, savoir deux au Lévitique (xxiv, 10-20; xxvi, 14-46) et trois aux pièces sacerdotales des Nombres (iii, 44-51; xv, 32-36; xix, 1-22). Un seul passage se trouve à la fois dans les Nombres (xiv, 11-37) et dans le Deutéronome (i, 34-35), mais comme le verbe נשא יד, si fréquent chez Ézéchiél, ne figure que dans le premier, on est autorisé à proclamer que les six passages qui lui ont servi de sources historiques ont leur origine dans le document sacerdotal que l'école Graf-Wellhausen déclare ne pas avoir été connu avant Esdras !

c) Établissement en Palestine (28-32).

En prenant possession de la terre promise, les enfants d'Israël, loin d'abandonner leurs faux dieux, leur consacrerent un culte perpétuel sur chaque haut lieu et près de tout arbre touffu, culte dont l'impureté est rehaussée par les sacrifices d'enfants. La défense absolue d'employer ces deux formes cultuelles se trouve dans le xii^e chapitre du Deutéronome et tout spécialement aux versets 1-14 et 29-31. Mais s'il est évident qu'Ézéchiél s'est surtout inspiré de ce passage, il est également sûr

que ses lectures du Lévitique s'y sont mêlées d'une manière perceptible, car au lieu de l'expression deutéronomique עֲזָרְעֵנִי (*ibidem*, 2), Ézéchiél fait usage de l'expression עֵץ עֲבוֹת qui est particulière au Lévitique, (xxiii, 40), et qui a été aussi empruntée par Néhémie, viii, 15.

d) Prévisions d'un meilleur avenir.

La captivité n'est qu'une punition passagère. La fusion dans la masse des nations païennes désirée par un grand nombre d'Israélites ne sera pas réalisée. Yahwé les retirera de la captivité et les amènera dans le désert pour les traiter comme il avait traité anciennement leurs ancêtres en sortant d'Égypte. Les incorrigibles qui retourneront à Babylone en seront retirés de force, mais n'entreront pas non plus dans la terre d'Israël ; ils périront donc dans le désert comme les anciens contemporains de l'Exode, pendant que les moins obstinés, en repeuplant la Palestine, consumés de remords, auront la consolation de regagner la faveur de Yahwé. Cette dernière division n'est pas non plus dépourvue d'intérêt au point de vue de notre recherche comparative, car elle nous offre les expressions caractéristiques אֶרֶץ מְגוּרִים et (ה)עֵבֶר תַּחַת הַשֶּׁמֶט, dont l'une ne se trouve qu'une fois dans la Bible, savoir dans le Lévitique, xxvii, 32, et l'autre exclusivement dans les parties du Pentateuque que les critiques modernes, y compris M. Strack, assignent sans hésitation à l'auteur sacerdotal (Genèse, xxvi, 7 ; xxviii, 4, xxxvii, 1 ; Exode, vi, 4) !

G. — xxii, 26.

Les prêtres sont gravement pris à parti. Ils sont accusés de pervertir la loi, de profaner les choses saintes, de ne pas distinguer ce qui est sacré de ce qui est profane, l'impur du pur, et de négliger les jours de Sabbat. Ces accusations se répètent souvent dans la littérature prophétique ; le point saillant de notre passage est la locution בֵּין קֹדֶשׁ לַחֹל לֹא הִבְדִּילוּ, qui

repose visiblement sur le commandement positif absent du Deutéronome et exclusivement lévitique, להבדיל בין הקדש (Lévitique, x, 10), et repris plus loin par Ézéchiél lui-même sous la forme positive (XLII, 20). Pour l'équivalence de בין — ובין et ו — בין, comparez la Genèse, i, 6 et 7.

H. — XXIV, 7-8.

Jérusalem ne se contente pas de commettre des assassinats, elle verse le sang de ses victimes sur les durs rochers qui en conservent la teinte, au lieu de le faire couler sur le sol, où il se serait rapidement couvert de poussière. Yahvé lui rendra la pareille : il versera le sang de ses habitants sur les rochers nus, afin qu'il ne soit pas recouvert. Pour tous ceux qui connaissent la manière de faire de notre prophète, il paraîtra indubitable que nous avons ici l'écho du passage sacerdotal qui ordonne de couvrir avec de la poussière le sang des animaux qu'on vient de tuer à la chasse (Lévitique, XVII, 13). On sait que l'usage de comparer à la chasse le guet-apens dressé contre l'innocent est très fréquent chez les auteurs hébreux. Ézéchiél veut donc dire : « Vous n'avez même pas agi envers vos victimes humaines comme on doit agir à l'égard du gibier ; vous n'avez même pas eu soin de couvrir leur sang ! »

I. — XXVIII, 13.

Ce verset mentionne dans un ordre différent neuf d'entre les douze pierres précieuses qui sont énumérées dans le passage sacerdotal de l'Exode XXVIII, 17-20, comme devant être encadrées dans le rational du grand prêtre. Les trois pierres qui manquent chez Ézéchiél y forment la troisième série. L'antériorité du document exodique est prouvée non seulement par la régularité des séries, dont chacune se compose de trois pierres, et par la raison d'être des douze pierres comme commémoration des douze tribus d'Israël, mais aussi par l'adjonction injustifiable de l'or à la suite des pierres précieuses. La comparaison

des deux passages montre aussitôt que le mot trainant **זוהב** est un reflet de la phrase finale du verset de l'Exode **משבצים** « que ces pierres soient serties d'or dans leurs chatons », phrase qui est parfaitement à sa place¹.

Troisième comparaison (14-15). Je ne crois pas nécessaire de rééditer la discussion à laquelle l'exégèse de ces versets a donné lieu il y a onze ans dans la *Revue des études juives* (1887, p. 22-23). Le texte hébreu est d'une exactitude absolue et les tâtonnements et les outrecuidances des traducteurs viennent uniquement de leur incapacité, en partie excusable, d'en comprendre le sens. Ézéchiél compare la fortune croissante du roi de Tyr à celle d'un petit Kerub d'un sanctuaire (**ממשה**, « lieu oint »), destiné à couvrir un objet sacré par ses ailes (**הסוכך**), et qui aurait été retiré de son étroite cellule pour être placé sur la montagne sainte des Élohîm, afin de devenir lui-même un Élohîm, ayant la faculté de marcher au milieu de pierres de feu sans recevoir la moindre atteinte. La conduite irréprochable que le roi-Kerub a menée depuis le jour de son entrée dans l'existence (**מיום הבראך**, mot à mot : « du jour de ton avoir été créé ») a été la cause de son élévation si extraordinaire jusqu'au moment où ses méfaits ont été découverts.

Passons directement à énumérer les emprunts faits par Ézéchiél dans ce chapitre à l'auteur sacerdotal du Pentateuque :

1. La notion qu'Élohîm a sa demeure dans l'océan (**מושב** **אלהים בלב ימים**), supposant l'existence de l'océan céleste retenu par le firmament (**רקיע**), conformément à la donnée de la Genèse, I, 6-8.

2. La mention de la plupart des pierres précieuses (avec l'addition maladroite de l'or) qui se trouvent dans l'Exode, xxviii, 17-20, ainsi que je l'ai démontré ci-dessus.

3. L'expression **ביום הבראך** (ou **מיום**) qui n'a de parallèle que dans la forme **ביום הבראם** de la Genèse, v, 2, ainsi que la réduction **בהבראם** (*ibidem*, II, 4).

4. L'image du « Kerub qui couvre », **כרוב הסוכך**, laquelle

1. Voir J. Halévy, *Recherches bibliques*, I, p. 112.

n'est intelligible que lorsqu'on se reporte à l'Exode, xxv, 19-20, où il est ordonné de placer sur le couvercle de l'arche sainte deux Kerubim d'or ayant les ailes déployées de manière à *couvrir* le couvercle (והיו הכרבים — סככים).

5. Le mot ממשח, « lieu oint », synonyme de מקדש, « lieu saint, sanctuaire, temple », supposant l'opération de l'onction, משחה, avec l'huile sacrée que le passage de l'Exode, xxx, 22-33, ordonne d'exécuter dans l'intérieur du sanctuaire et sur ses meubles.

6. La locution בדרכיך — תמים, introuvable en dehors de la Genèse, vi, 10, תמים היה בדרכו, passage où, d'après notre exemple, il faut même lire תמים היה בדרכו, « il était parfait dans ses voies », idée expliquée immédiatement par la phrase finale את האלהים היתהלך נח, « Noé marchait avec les Élohîm », qui forme parallèle avec le verset également élohiste ויתהלך חנוך את האלהים, « et Hénoch marchait avec les Élohîm » (*ibidem*, v, 24).

Inutile d'ajouter que l'idée contraire, savoir que l'auteur sacerdotal du Pentateuque ait puisé dans Ézéchiël l'un ou l'autre élément de cette série ne se présente même pas à tous ceux dont le simple sens commun n'a pas encore été émoussé par un aveuglement volontaire.

J. — XLIV, 6-16.

Ce passage cherche à abolir un abus relatif au fonctionnement du rite sacrificiaire ; je traduis intégralement :

6. Ainsi dit le Seigneur Yahwé : en voilà assez (רב לכם), ô maison d'Israël, de toutes vos abominations (que vous commettez).

7. En introduisant des fils d'étrangers, incirconcisés de cœur et de chair pour qu'ils restent (mot à mot : « pour être ») dans mon sanctuaire, pour profaner (להלל au lieu de להלל) ma maison, pendant que vous offrez mon pain (consistant en) graisse et sang, et vous contrevenez (ותפרי au lieu de ויפרי) à mon alliance, par-dessus toutes vos (autres) abominations.

8. Vous n'exécutez pas le service de mes choses sacrées et vous les employez pour vous comme exécuteurs de mon service dans mon sanctuaire.

9. Ainsi dit le Seigneur Yahwé : aucun fils d'étranger, incirconcis de cœur et de chair, n'entrera dans mon sanctuaire, savoir, aucun fils d'étranger qui est au milieu des fils d'Israël.

10. Quant aux lévites qui s'éloignèrent de moi lorsqu'Israël fit défection, se détournant de moi pour suivre leurs viles (idoles), ils expieront leur crime.

11. Ils seront servants dans mon sanctuaire, exerçant des charges près les portes du temple et desservant l'édifice. Ils immoleront l'holocauste et l'offrande pour les gens du peuple et ils se tiendront devant pour les servir.

12. C'est parce qu'ils les servaient devant leurs viles (idoles) au point qu'ils furent pour la maison d'Israël une cause scandaleuse (מכשול) de péché, que j'ai juré qu'ils expieront leur crime.

13. Ils ne se rapprocheront pas de moi pour me servir comme prêtres; ils ne pourront s'approcher d'aucune de mes choses sacrées (et encore moins) des choses d'une suprême sainteté; ils expieront les actions honteuses et abominables qu'ils ont commises.

14. Je ferai d'eux des surveillants du temple pour exécuter les travaux extérieurs et intérieurs dont il aura besoin.

15. Quant au prêtres-lévites, fils de Sadoc, qui ont observé la règle de mon sanctuaire lorsque les enfants d'Israël se sont détournés de moi, ils s'approcheront de moi pour me servir et se tiendront devant moi pour m'offrir de la graisse et du sang, dit le Seigneur Yahwé.

16. Ils entreront dans mon sanctuaire, s'approcheront de ma table pour me servir et ils exécuteront les prescriptions que j'ai ordonnées.

A travers l'exposition très diffuse d'Ézéchiél l'idée fondamentale ressort cependant en toute évidence. On voit qu'il est souvent arrivé que des étrangers non israélites faisaient le service intérieur du temple pendant la cérémonie des sacrifices. Ces étrangers, tout le monde le reconnaît, étaient les descendants des anciens Gabaonites (גִּבּוֹנִים), auxquels Josué et le peuple avaient fait grâce, à la condition de pourvoir de bois et d'eau le camp et le temple, partout où ils se trouvaient¹. Après la construction du temple de Jérusalem ils furent traités comme des hiérodules et ne dépendaient plus que de la classe sacerdotale de cette ville. Il arrivait souvent que la plupart des prêtres confiaient à ces étrangers les services matériels du

1. Josué, xi, 3-27.

culte comme l'immolation et le dépouillement des victimes, qu'ils ne voulaient pas faire eux-mêmes. Ézéchiél s'indigne de cet abus qui amène la contamination du sanctuaire et met en évidence le mauvais vouloir des prêtres à exécuter les travaux dont ils sont légalement chargés. Ils ordonne que les étrangers n'aient aucun accès au temple futur et que les travaux matériels soient faits par les lévites qui, ayant concouru jadis au culte des idoles, seront réduits à exercer ce service de bas ordre sans pouvoir jamais aspirer à la fonction élevée de prêtres officiels. Ce grade élevé est particulièrement réservé aux prêtres-lévites de la famille Sadoc fonctionnant depuis le temps de Salomon (I Rois, II, 27) et dont la conduite ne donnait lieu à aucun reproche. Par ce dernier point Ézéchiél donne ses suffrages au seul sacerdoce qui est devenu légitime au début même du culte hiérosolymite, c'est-à-dire au sacerdoce historique, qui se rattachait au grand prêtre de l'Exode, Aaron, par la lignée de Phinéas, auquel cette dignité fut dévolue à la suite de son zèle particulier (Nombres, XV, 12-13). C'était contraire à l'ordonnance antérieure ayant attribué le privilège sacerdotal à tous les descendants d'Aaron, y compris la branche d'Ébiatar dépossédée par Salomon (I R., II, 27), qui remontait à Ithamar. Mais si Ézéchiél est conservateur à l'égard du sacerdoce historique, tend-il au moins à modifier l'état des lévites préexiliques ? Aucune expression de ce passage ne nous permet de l'affirmer, car les lévites proprement dits, les lévites non-aronides ne sont jamais mentionnés ni en bien ni en mal dans les prédications prophétiques, évidemment parce que ces humbles serviteurs des prêtres jouaient un rôle trop effacé pour ne pas être confondus avec le reste du peuple aux yeux de ces tribuns. Chez les prophètes les termes **בני לוי**, **בית לוי**, **לוי** et **לויים** désignent les prêtres seuls, jamais les lévites (Malachias, II, 4, 8 ; III, 3 ; Zacharie, XII, 13 ; Jérémie, XXXIII, 18, 21, 22 ; Isaïe, LXVI, 21). Il n'y a pas de raison d'établir une exception pour Ézéchiél et entendre par **לויים** autre chose que les aronides (XLI, 46 ; XLIV, 10). A propos des lévites, Ézéchiél, comme ses prédécesseurs, n'a rien stipulé particulièrement, si ce n'est en ce qui concerne leur établissement dans le voisinage des prêtres (XLVIII, 12-13). D'autre

part, la déchéance des prêtres non sadokites que l'histoire nous présente comme l'effet de la volonté de Salomon, est envisagée par notre prophète comme une juste purification pour les honteuses transactions avec le parti polythéiste de la nation. En disant que les lévites seront exclus du culte sacrificatoire, il n'a fait que confirmer par une raison de plus l'ancien ordre et n'a dégradé personne.

Voilà le vrai sens de ce passage qui a donné lieu à tant de débats dans les milieux critiques. Tous les exégètes s'accordent à reconnaître qu'Ézéchiél parle de la dégradation des lévites proprement dits, mais tandis que les uns se contentent de cette idée vague qu'ils ne cherchent pas à préciser, d'autres plus résolus affirment que notre prophète est le premier qui ait inauguré la distinction hiérarchique entre prêtres et lévites. Quant à l'auteur du Lévitique ou P, il aurait simplement emboîté le pas d'Ézéchiél, et pour donner à son factum un air d'antiquité, il aurait mis le nom archaïque de « fils d'Aaron » (בני אהרן), à la place du nom historique de « fils de Sadoc » (בני צדוק). C'est donc bien entendu, P est un faussaire fieffé, un maître en travestissement historiques, un vieux rusé dont l'école grafiennne, grâce à sa pénétration infaillible a réussi à enlever le masque séculaire. Soit. Mais tout en avouant mon incapacité à sonder la conscience de l'auteur anonyme du code sacerdotal, je suis absolument sûr que l'école grafiennne n'a pas compris le passage sur lequel elle s'appuie. A l'exposé qui précède j'ajouterai les considérations suivantes :

1. Si Ézéchiél voulait enlever aux lévites leur ancien droit, il se serait bien gardé de donner aux sadokites le titre de הכהנים הלויים, qui rappelle l'avilissement de leur race; il les aurait plutôt nommés הכהנים tout court, afin de les distinguer d'une manière tranchée.

2. L'expression הכהנים הלויים n'est employée par Ézéchiél que dans les derniers chapitres de son livre qui sont consacrés au culte du temple futur et idéalement orthodoxe; donc, le terme הלויים, loin d'impliquer l'idée d'une caste déchue, doit au contraire marquer le droit à un rang exceptionnel, l'appartenance à une noblesse ancienne et légitime.

3. Au point de vue de la grammaire, supposant le cas où tous les lévites auraient été כהנים autrefois, l'ordre de mots devrait être הלויים הכהנים בני צדוק, « les lévites (conservés comme) prêtres, fils de Sadoc »; la construction הכהנים הלויים implique donc en même temps l'illégitimité de prêtres non lévites comme ceux qui furent ordonnés par Jéroboam I^{er} (I Rois, xii, 31) et l'existence de lévites non prêtres, c'est-à-dire la distinction légale entre prêtres et lévites, instituée dans le code sacerdotal du Pentateuque.

4. Enfin, l'histoire a enregistré l'existence en Babylonie, pendant la captivité, de groupes de lévites vivant séparés des prêtres et hésitant à retourner dans leur patrie avec les prêtres conduits par Esdras (Esdras, ii; vii; viii, 15). La distinction entre prêtres et lévites n'ayant pu s'effectuer durant l'exil où le culte sacrificiaire avait depuis longtemps cessé, elle doit être antérieure et par conséquent connue par Ézéchiel. La situation des lévites n'était jamais brillante et le Deutéronome les assimile déjà aux pauvres vivant de la charité publique. Ce n'est pas eux que la prétendue dégradation annoncée par Ézéchiel aurait pu affecter beaucoup; ce sont plutôt les prêtres non sadokites qui, espérant leur réhabilitation après l'exil, en auraient ressenti le coup et se seraient abstenus de retourner en Palestine. En tout état de cause, la théorie de l'école grammaire au sujet des lévites manque de fondement.

K. — XLVII, 1-12.

Le temple de la Jérusalem future sera une source de bénédictions pour la patrie réoccupée par les captifs délivrés. Le territoire qui s'étend entre cette ville et la mer Morte se caractérise par une effrayante aridité. Cet état de désolation prendra fin à cette époque heureuse. Un filet d'eau sortira de dessous l'autel et formera un ruisseau se dirigeant vers la mer Morte, grossissant successivement, bordé des deux côtés par des arbres magnifiques, toujours verts et donnant des fruits tous les trois mois. De là, la rivière poursuivra son cours jusqu'à la mer Morte,

dont les eaux salées si destructives pour les poissons venant du Jourdain, s'adouciront par le mélange avec le confluent sacré au point que ses parages formeront des stations de pêcheries très fructueuses.

Quelques observations critiques sur certaines leçons massorétiques des versets 8 et 9. La phrase évidemment altérée **וּנְפִלִין בִּימָא בְּמֵיא כְּרִיא** a été bien lue par le traducteur syriaque qui donne « les eaux (du fleuve) se jetteront dans la mer, dans les eaux puantes », mais la seule correction nécessaire est celle de **אֶל-הַיָּמָה** au lieu de **אֶל-הַיָּמָה**; le mot **הַמִּצְאִים** signifie « corrompu, puant »; c'est un dérivé de **צָאָה**, **צָאָה**, « rebut, excrément » (ר. **צָאָה**), et ne peut nullement être remplacé par **הַחֲמוּצִים** (Field, Cornill), qui signifie « aigre ». Au verset 9, le mot **נַחְלִים** doit être changé en **הַנַּחַל** et **וְחִי כָל** en **וְחִיָּה בְּכָל** « (le poisson) vivra partout où entrera la rivière ».

Dans ce passage on relève un certain nombre d'expressions rares et caractéristiques de l'auteur sacerdotal ou P.

1) **הַגִּלְיָלָה הַקְּדֹמוֹנָה** (8); « le cercle oriental » (8); le pluriel **גִּלְיָלָה** se trouve seulement dans Josué, XIII, 2; XVIII, 17; XXII, 10-11.

2) **כָּל-נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר יִשְׂרָאֵל** (9) rappelle indubitablement le membre de phrase **כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה . . . אֲשֶׁר שָׂרָצָה** de la Genèse, I, 21. La forme masculine **יִשְׂרָאֵל** ne peut se rapporter à **נֶפֶשׁ** qui est toujours du genre féminin, mais au mot **שָׂרָצָה** formant un composé **שָׂרָצָה חַיָּה** comme dans la Genèse, I, 20, qu'Ézéchiel avait retenu dans la mémoire. Du reste, le verbe **שָׂרָצָה**, introuvable dans le reste de la Bible, revient souvent dans la partie A de la Genèse et dans le Lévitique.

3) **לְמִינָהּ** (10) ne se constate que dans les morceaux élohistes de la Genèse et dans le Lévitique, le chapitre XIV du Deutéronome étant un simple extrait de ce dernier livre.

4) **דָּגַת הַיָּם** (10) est particulier à la Genèse, I, 27 et 28; partout ailleurs on trouve **דְּגַי הַיָּם**.

Qu'on ose maintenant dire qu'Ézéchiel a été la source de ces auteurs!

I. — XLVII, 21-23.

Ézéchiel proclame la naturalisation complète des étrangers domiciliés dans le futur État juif. Comme au temps de la première conquête, la Palestine sera divisée entre les 12 tribus d'Israël dont chacune adoptera les étrangers qui séjournent sur son territoire en leur adjugeant un lot de terre comme aux autres citoyens. L'indigénat est acquis de droit aux ralliés qui feront souche dans le pays (אשר הולירו בנים בחוככם), quelle que soit la nationalité des femmes qu'ils auront épousées. Cette loi n'a pas tardé à être adoptée au retour de la captivité. Les hiérodoules d'origine chananéenne qui étaient nombreux à l'arrivée de Zorobabel et d'Esdras (I, 43-65; VIII, 20) et qui sont mentionnés dans les psaumes de l'époque sous l'appellation de יראי יהוה (Psaumes, CXV, 11, 13; CXVIII, 4; CXXXV, 2), « ceux qui craignent Yahvé » disparaissent peu de temps après, visiblement par suite de leur entière assimilation avec les Judéens, les seuls rapatriés du premier moment qui aient d'ailleurs amené avec eux des hiérodoules et des esclaves. Les successeurs d'Esdras et de Néhémie, adversaires si zélés des mariages avec les Samaritains et les autres nations, n'eurent garde de protester contre cette fusion imposée par le prophète Ézéchiel comme une institution divine.

Le seul point qu'il reste à élucider est celui-ci : tous les documents du Pentateuque sont également favorables aux גרים; l'émancipation complète, préconisée par Ézéchiel, met donc pour ainsi dire le sceau aux tendances générales des législateurs précédents, mais quel est le document qui lui a fourni tout spécialement la formule de sa nouvelle loi? La question ainsi posée est aussi tôt résolue. Ce ne peut être que le document sacerdotal ou P. En effet, l'antithèse de גר et אורה, unique dans ce passage d'Ézéchiel et inconnue au Deutéronome y est usitée fréquemment et à divers propos, comme terme technique de jurisprudence sacerdotale. Le Deutéronome oppose habituellement אה à גר (I, 16; XXIV, 14). Supposer que le terme désignant l'indigénat a été inventé par Ézéchiel pendant l'exil, c'est-à-dire à un moment où la

nation entière était en état de servage à Babylone, serait le comble de l'absurdité.

M. — XLVII, 13-20.

Limites futures du pays. — Ézéchiél rompt carrément avec les visées des autres prophètes qui rêvent le rétablissement d'un puissant état politique comprenant toute la Syrie jusqu'à l'Euphrate. Il ne se contente cependant pas du territoire ayant réellement appartenu aux deux royaumes d'Israël et habité de fait par les Israélites à l'époque historique, territoire dont l'extrême nord était formé par la ville de Laïs-Dan ou Panias, sur la source du Jourdain, et l'extrême sud par la ville de Bersabée (I Samuel, III, 20); il fait remonter la limite septentrionale jusqu'à la frontière de Hamath ou Épiphanie sur l'Oronte. Du côté de l'est il renonce à tout le territoire transjordanique à l'exception d'une boucle sur la frontière de Damas, habitée autrefois par une moitié de la tribu de Manassé. Au sud, la limite part de Tamar¹, touche Qadés et aboutit à la Méditerranée. Cette mer forme la limite occidentale jusqu'à la hauteur parallèle à Hamath, ce qui englobe toute la Philistée et la plus grande partie de la Phénicie.

Les défauts du texte hébreu se corrigent en partie avec l'aide de la version grecque. גה (13) est l'altération de זה « ceci est »; חבלים doit se lire חבלים, « deux parts » (*ibid.*). Les mots הדרך החלן, malgré la variante אל יר-דרך החלן (XLVIII, 1), sont bien douteux; צדרה doit être remplacé par חמה du verset suivant. d'après XLVIII, 1. Au verset 17 le mot וצפון est en trop (cf. XLVIII, 1), et l'inintelligible ואת ici et au trois versets suivants est une corruption du démonstratif féminin זאת. La première partie du verset 18 contient des altérations irrémédiables pour l'instant; le mot על de la deuxième doit être corrigé en עד, « jusqu'à », et חמרו en חמרה, « vers Tamar ».

Malgré son état de conservation peu satisfaisant, ce passage ressemble si strictement au morceau sacerdotal traitant le

1. Le *Thamaro* de Ptolémée.

même sujet dans les Nombres, xxxiv, 2-12, que l'un doit dépendre de l'autre; la différence en fait de certaines expressions ou de noms de localités ne dépasse pas la limite ordinaire entre modèle et imitation. Les considérations suivantes prouvent jusqu'à l'évidence que l'originalité n'est pas du côté de notre prophète.

Notre attention se porte d'abord sur la différence capitale qui existe entre le partage de la Palestine au temps de la conquête et celui prévu par Ézéchiél pour le temps du retour de la captivité. Le principe dominant était la proportionnalité du territoire avec le nombre des occupants; les grandes tribus furent mises en possession de vastes territoires, les petites tribus n'eurent que des territoires restreints; le territoire de Siméon ne forme même qu'une dépendance de celui de Juda (Nombres, xxxiii, 34). La région à occuper fut déterminée par le sort pour chaque tribu qui devait la conquérir sur les anciens habitants (*ibidem*; Josué, xiv, 2; xv, 1; xvi, 1; xvii, 1; xviii, 6-11; xix, 1, 10, 21, 32, 40, 51). Rien de tout cela dans le plan purement idéal que nous étudions. Le retour prévu aura lieu dans une Palestine absolument déserte et privée d'habitants païens. Les 12 (13) tribus d'Israël y arriveront à la fois et occuperont chacune le territoire que le prophète lui a assigné d'avance et différant considérablement de l'ancienne division. Sept tribus: Dan, Aser, Naphtali, Manassé, Éphraïm, Ruben et Juda seront logées au nord, et cinq, savoir: l'Benjamin, Siméon, Isachar, Zabulon et Gad, peupleront le sud, tandis que le centre comprendra l'édifice du temple, entouré de tous les côtés par des terrains appartenant aux prêtres, aux lévites et au chef d'État portant le titre modeste de נשיא (xlv, 1-8; xlviii, 1-29).

Voici maintenant un fait décisif. Les expressions dont Ézéchiél se sert pour désigner la division du territoire dans son système, expriment tous l'idée d'un partage au moyen du sort et sont les mêmes qui sont employées par l'auteur sacerdotal. Dans les Nombres on lit והתנחלם את-הארץ בגורל (xxxiii, 54) et un peu plus loin זאת הארץ ואשר התנחלו אותה בגורל (xxxiv, 13); Ézéchiél dit avec de

légères variantes **זה גבול אשר תחנחלו את-הארץ לשני עשר** (LXVII, 13), en supprimant le mot **בגורל** « par le sort », mais en oubliant que dans le cas qu'il a créé l'emploi du verbe **תחנחלו** n'a plus aucune raison d'être et qu'il faudrait **זה גבול הארץ אשר תהיה**, etc. Les expressions à peu près équivalentes **ונפלה הארץ הזאת לכם בנחלה** (*ibidem*, 14) et **תפילו אותה בנחלה לכם** (*ibidem*, 22) n'ont même aucun sens si l'on ne se souvient pas de la phrase **זאת הארץ אשר תחנחלו** (Nombres, xxxiv, 2), formellement rappelée par les mots **רק הפילה לישראל בנחלה כאשר צויתוך** dans Josué, xiii, 6. Le verbe **נפל**, **הפיל**, suppose déjà l'emploi du tirage au sort, non pour le partage en détail entre les gens d'une même tribu, détail dont le passage ne s'occupe d'aucune façon, mais pour le partage général du territoire, ce qui est contraire à la conception du prophète. Un terme insuffisant et trop vague est **נחלה**, « vers le torrent » (19), qui n'est intelligible que lorsqu'on y supplée le mot **מצרים**, « d'Égypte », qui figure dans les Nombres, xxxiv, 5; Ézéchiél l'avait tellement dans la mémoire qu'il a cru inutile de l'exprimer¹. Il y a plus, la désignation trop vaste **צנה** ou **מדבר צן** des Nombres, xxxiv, 3-4, est remplacée par une localité précise nommée **המר**, « palmier »; c'est que l'ancien nom n'existait plus de son temps.

Résultat positif, Ézéchiél a fait de nombreux emprunts à la description géographique des Nombres que les critiques assignent d'un commun accord au document sacerdotal ou P; celui-ci est donc antérieur à l'exil.

APPENDICE.

M. le professeur C. H. Cornill a ajouté au *Prolegomena* de son édition du livre d'Ézéchiél une intéressante notice sur les formes par lesquelles le nom divin est exprimé. La statistique est curieuse : la forme intense **אדני יהוה** s'y trouve 228 fois,

1. Voir un cas analogue à la page 218 à propos de **שרץ**

la forme simple יהוה seulement 218 fois. Aucune règle ne semble déterminer le choix des 122 כה אמר יהוה vis-à-vis des 3 כה אמר יהוה (xi, 5; xxi, 8; iii, 6), des 82 נאם יהוה en face des 3 נאם יהוה (xiii, 6, 7; xvi, 38; xvii, 14). On ne sait pas non plus pourquoi il y a 89 fois אני יהוה et 5 fois אני אדני יהוה (xiii, 9; xxiii, 49; xiv, 24; xxviii, 24; xix, 16), 57 fois דבר יהוה et 3 fois דבר אדני יהוה (vi, 3; xxv, 3; xxxvi, 4), 6 fois יד יהוה et une seule fois יד אדני יהוה (viii, 1). Les manuscrits augmentent encore cette confusion qui ne saurait être attribuée à l'auteur. Les Septante montrent aussi une grande confusion sous ce rapport; ils offrent néanmoins un point de repère. Dans les quatre passages où אדני seul est mis dans la bouche du peuple récalcitrant (xviii, 25, 29; xxxiii, 17, 20), les Septante écrivent sans aucune variante Κύριος, mot qui rend également le tétragramme יהוה. Or, dans les 201 passages des chapitres i à xxxix, ils présentent dans 58 seulement Κύριος Κύριος, qu'on doit tenir pour une traduction régulière de אדני יהוה, et dans ces 58 passages cet emploi est justifié par le caractère solennel de l'allocution. On doit y voir un reflet authentique de l'ancien texte. Mais les Septante nous font encore une autre surprise. Dans la section xl-xlvi l'hébreu אדני יהוה ne correspond pas à Κύριος Κύριος, mais à Κύριος ὁ Θεός; le texte original avait donc יהוה אלהים. La raison est facile à comprendre. Dans la première section du livre d'Ézéchiël, Yahvé est אדני, « le Seigneur », son rapport avec Israël est essentiellement de légalité; dans la dernière section, au contraire, il est אלהים, « Dieu », et son rapport avec Israël est celui de la grâce : au temps décrit dans xl-xlvi, la promesse qu'il leur sera לאלהים devient une réalité. « Mais cette explication seule ne suffit pas encore complètement et l'intention du prophète dans ce changement du nom divin est encore beaucoup plus significative. Dans l'Ancien Testament actuellement à notre disposition, il n'y a qu'une seule section où nous rencontrons le groupe caractéristique יהוה אלהים, à savoir : la Genèse, ii et iii, fournissant l'histoire du paradis. C'est avec cette narration qu'Ézéchiël a évidemment voulu mettre en parallèle sa vision de la nouvelle Jérusalem. Après avoir terminé son chemin

à travers le péché et l'erreur, l'humanité retourne à son point initial. Le temps final du salut arrivant après le châtement est pour Israël une nouvelle création, une restauration de l'état paradisiaque primitif, la paix entre Dieu et les hommes; cet état doit réapparaître, en réalité, quoique sous une forme différente. » M. Cornill est convaincu que ce parallèle a été intentionnellement visé par le prophète et il en déduit qu'Ézéchiél avait déjà lu les chapitres susmentionnés du Pentateuque avec le double nom divin en conformité avec la démonstration faite par M. Budde, savoir que ce double nom n'a pas été introduit seulement par le dernier rédacteur par égard au premier chapitre.

Je crois avoir rendu exactement la pensée du savant auteur. Si la nuance supposée entre יהוה et אלהים est réelle, les partisans de l'unité des trois premiers chapitres de la Genèse auraient une belle explication de l'emploi de אלהים au premier chapitre, lequel a trait à la création du monde, laquelle est bien une œuvre de pure bonté de la part de Dieu. Par la même raison on aurait l'explication de ce qu'un nombre considérable de psaumes emploient de préférence le nom de אלהים à la place de יהוה. La chose cependant n'est pas suffisamment démontrée. Quant à corriger partout aux chapitres XL-LVIII d'Ézéchiél le titre habituel יהוה אדני en יהוה אלהים comme l'a fait le savant critique, bien peu d'exégètes l'admettront sans une sérieuse hésitation, la formule Κύριος ὁ Θεός pouvant venir, non d'une composition יהוה אלהים, qui ne figure nulle part ailleurs chez notre prophète, mais de אדני יהוה même. On n'a qu'à supposer que la version de XL-XLVIII provient d'un autre traducteur que le reste du livre. Les traducteurs de la majeure partie du livre se tenant strictement à la forme écrite (כתב), ont été obligés de la rendre par Κύριος Κύριος, l'autre, au contraire, préférerait s'appuyer sur la lecture orale (קרי) consacrée, qui prononce אלהים le vocable יהוה qui suit אדני; de là la traduction Κύριος ὁ Θεός. On sait que cette lecture massorétique se trouve déjà dans le Targum, comme un usage généralement admis. Il est presque inutile de dire que j'admets, d'accord avec MM. Cornill et Budde, le caractère primitif du double nom יהוה אלהים dans les chapitres II et III de la Genèse,

mais c'est pour moi une preuve convaincante qu'en rédigeant son récit l'auteur yahwéiste, si un tel auteur a jamais existé à part, a connu et pris en considération le récit élohiste du chapitre précédent, car l'emploi d'un composé si exceptionnel n'a pas la moindre raison d'être dans le fond même du récit. Voyez d'ailleurs la discussion critique sur ce passage dans *Recherches bibliques*, tome I, pages 1-52.

J. HALÉVY.

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(Suite et fin.)

PSAUME CXX.

Verset 1. בצרתה-לי, forme périphrastique, mais poétique, de ביום צרתי ou בצרתי.

Verset 2. La forme absolue לשון, au lieu de celle de l'état construit לשון, ici et au verset suivant, semble due à une fausse analogie avec בצרתה du verset précédent.

Verset 3. Le masculin יתן se rapporte à l'ennemi personnifié par לשון רמיה.

Verset 4. עם fonctionne ici comme une conjonction.

Verset 5. משך, ancienne faute pour מִשָּׁא, tribu ismaélite (Genèse, xxv, 14), représentant avec קדר les populations arabes.

Verset 7. וכי, à lire וכן, « et vrai ».

TRADUCTION

1. Dans ma détresse, vers Yahwé
J'ai crié et il m'a répondu.
2. Yahwé, délivre mon âme des lèvres de fausseté,
De la langue de tromperie.

3. Que te donnera, que te rapportera, (o ennemi),
La langue de tromperie?
4. Des flèches aigues de héros
Ainsi que des braises de genêt.
5. Malheur à moi, qui séjourne près de Massa.
Qui demeure près des tentes de Qédar.
6. Mon âme est demeurée pendant longtemps
Avec ceux qui haïssent la paix.
7. Je suis paisible et je parle sincèrement;
Eux, ils sont pour la guerre.

Les quinze psaumes, de CXX à CXXIV, portent le titre de שִׁיר המעלות ou שִׁיר למעלות, « cantiques des degrés », probablement parce que les lévites les chantaient, placés sur une sorte d'estrade faite exprès pour eux (Néhémie, ix, 4). Je ne crois pas qu'il s'agisse de pèlerinage; plusieurs de ces chants n'y conviennent guère (CXX, CXXI, CXXIII, CXXVII, CXXXI). Par leur contenu ils se font connaître comme des œuvres postérieures à l'exil. Dans le psaume présent le poète fait allusion aux angoisses ressenties par un chef du peuple qui avait affaire à des gens artificieux et rusés qui complotaient sa perte. Ces gens sont caractérisés comme issus des races nomades du désert (Massa, Kédar), pour lesquelles la guerre est une condition ordinaire de la vie (3-7). Le chef juif refoula cependant ses soucis momentanés et se propose de récompenser leur duplicité hostile par des flèches bien tranchantes qui tueront leurs hommes et par des bordées de braises ardentes qui incendieront leurs demeures (4). Cette description rappelle on ne peut pas mieux les difficultés suscitées à Néhémie lors de la reconstruction de Jérusalem. Les adversaires avaient à leur tête le Moabite Sanballat, l'Ammonite Tobia et l'Arabe nabatéen Gasmu, tous originaires de la Transjordanique, qui était alors occupée par les nomades (Ézéchiel, xxv, 10). Ils cherchaient à s'emparer de Jérusalem par surprise, sans manifester ouvertement leur mauvais dessein. Néhémie, qui eut vent de cette trahison, après un moment d'angoisse, arma le peuple à la hâte, plaça partout des gardiens et continua la construction par des ouvriers armés et décidés à se défendre jusqu'au dernier homme. Grâce à ces sages et décisives mesures, ainsi

qu'aux précautions prises plus tard, Néhémie eut la satisfaction de mener à bonne fin la grande œuvre patriotique qui mit Jérusalem à l'abri d'un coup de main audacieux. Le poète a bien rendu l'état d'âme de Néhémie luttant vaillamment contre ces ennemis déloyaux.

PSAUME CXXI.

Verset 2. Malgré l'accord des anciennes versions, j'incline à lire עֵינַי au lieu de עֵינֶי.

Verset 3. Notez l'emploi énergique de אֵל comme simple négation.

Verset 5. L'ombre est ici l'image générale de la protection (cf. Nombres, XIV, 9).

Verset 8. צֹאֵךְ וּבֹאֵךְ, compléments directs du verbe שָׁמַר, semblent désigner la participation au combat (I Samuel, XXIX, 6).

TRADUCTION

1. J'élève mes yeux vers les montagnes :
D'où viendra mon secours?
2. Ton secours viendra d'auprès de Yahvé,
Qui a fait le ciel et la terre.
3. Il ne laissera pas chanceler ton pied,
Ton gardien ne s'endormira pas.
4. Certes, il ne sommeille ni ne dort.
Celui qui garde Israël.
5. Yahvé est ton gardien,
Yahvé, ton protecteur, est près de ta main droite.
6. Le jour, le soleil ne te frappera pas,
Ni la lune pendant la nuit.
7. Yahvé te gardera de tout mal,
Il gardera ton âme.
8. Yahvé gardera ta sortie et ta rentrée,
De ce moment jusqu'à jamais.

Ce psaume semble se rapporter aux événements décrits dans le psaume précédent. Néhémie, à la tête des ouvriers, s'attend à être attaqué pendant la nuit. Aucun secours ne peut lui venir

du dehors; tous sont contre lui. Le poète lui promet le secours de Yahwé qui ne le laissera pas succomber et qui veillera s'il s'endort de fatigue. Fort de la protection divine, il peut tranquillement vaquer au travail, sans craindre les coups de soleil pendant le jour ni les coups de lune pendant la nuit. Il peut aussi sortir de la ville et y entrer pour donner des ordres; Yahwé le préservera de guet-apens.

PSAUME CXXII.

Verset 1. באמרים, mieux באַמֶרם; le sujet anonyme est les compagnons du pèlerinage.

Verset 3. הבנויה, « la construite », c'est-à-dire celle qui a été reconstruite et repeuplée.

L'hémistiche בעיר שחברה לה יחדו n'offre aucun sens raisonnable. Je propose de lire : יהָעִיר שְׁחִבֵּר הַכֹּל בָּהּ יַחְדּוֹ : « la ville où tout (Israël) se réunit ensemble ».

Verset 4. Lire עֲדוּחַ au lieu de עֲדוּחַת.

TRADUCTION

1. Je me réjouis quand on me dit :
Allons à la maison de Yahwé.
2. Nos pieds se tiennent souvent
Près de tes portes, ô Jérusalem.
3. Jérusalem la (bien) bâtie,
Tu es la ville où tous se réunissent ensemble.
4. Là montaient les tribus,
Les tribus de Yah, l'assemblée d'Israël,
Pour louer le nom de Yahwé.
5. Là aussi furent placés les sièges du tribunal,
Les sièges de la maison de David.
6. Saluez Jérusalem!
Que ceux qui t'aiment jouissent de la tranquillité.
7. Que la paix soit dans tes murs d'enceinte,
La tranquillité dans tes palais.
8. A cause de mes frères et de mes amis
Je te souhaite la paix.
9. A cause de la maison de Yahwé, notre Dieu
Je te souhaite la prospérité.

Chant de pèlerin. Jérusalem est de nouveau la capitale de la nation. Le poète rappelle son ancienne gloire à l'époque salomonienne où elle formait le lieu de pèlerinage de tout Israël et la résidence de la maison de David. Le psaume conclut par une chaude salutation adressée à la ville sainte.

PSAUME CXXIII.

Verset 2. אֶל יָד, « à la main, du côté, vers ».

Verset 3. שְׁבַענוּ רַב, inversion élégante de שְׁבַענוּ בּוֹ.
בּוֹ רַב.

Verset 4. רַבָּה, adverbe de temps signifiant « souvent ».

- Lire לְשֹׂאנִים au lieu de הַשֹּׂאנִים.

TRADUCTION

1. J'élève mes yeux vers toi,
Toi qui habites dans les cieux.
2. Voici, comme les esclaves lèvent leurs yeux vers leur seigneur,
Comme la servante tourne les yeux vers sa maîtresse,
Ainsi nos yeux sont tournés vers Yahvé notre Dieu,
Jusqu'à ce qu'il ait pitié de nous
3. Aie pitié de nous, ô Yahvé, aie pitié de nous,
Car nous sommes trop rassasiés de mépris.
4. Notre âme est trop rassasiée de la raillerie des sans-souci,
De l'opprobre des superbes.

Plainte contre les superbes qui blessent les fidèles par leur mépris et leurs incessantes railleries. Il n'est pas difficile d'y reconnaître les adversaires semi-païens de Néhémie, qui se moquaient surtout de sa tentative de réparer les murs de Jérusalem (Néhémie, III, 33-38).

PSAUME CXXIV.

Verset 3. אָזִי, forme archaïque de אָז, aram. אֲדִינִי, ar. أَذِي.

— La forme נַחֲלָה, accentuée à la première syllabe, n'est pas

suffisamment justifiée ; le contexte exige d'ailleurs הַנִּחַל avec l'article.

TRADUCTION

1. Si Yahwé n'avait pas été pour nous,
Ainsi dit Israël,
2. Si Yahwé n'avait pas été pour nous,
Lorsque les hommes se sont élevés contre nous,
3. Alors ils nous auraient avalés tout vivants,
Tellement leur rage était violente à notre égard.
4. Alors les eaux nous auraient submergés,
Le fleuve aurait passé sur notre corps.
5. Alors auraient passé sur notre corps
Les eaux turbulentes.
6. Béni soit Yahwé qui n'a pas permis
Que nous devinssions la proie des dents (des ennemis).
7. Notre âme ressemble à un oiseau échappé
Du piège des oiseleurs :
Le piège s'est cassé et nous sommes saufs.
8. Notre secours est dans le nom de Yahwé,
Qui a fait le ciel et la terre.

Le psalmiste, s'identifiant à son peuple, célèbre la conservation d'Israël au milieu d'ennemis acharnés à sa perte. Ce salut est dû à la protection de Yahwé. L'allusion aux événements du temps de Néhémie est assez vraisemblable.

PSAUME CXXV.

Verset 1. Le verbe יָשַׁב a souvent le sens de « rester ferme », tout comme יָכֹן.

Verset 2. Jérusalem n'a rien à craindre : elle est entourée de montagnes protectrices, entourées elles-mêmes par la protection que Yahwé assure à son peuple.

Verset 3. לֹא יִנּוּחַ, « ne se posera pas lourdement » (cf. Isaïe, xxv, 40).

Verset 4. וְלִישָׁרִים, mieux וְלִישָׁרִים.

Verset 5. Avant עֲקֻלָּלוֹת, il faut sous-entendre דֶּרֶךְ ; il s'agit des hommes peu sincères, des hypocrites.

TRADUCTION

1. Ceux qui se confient en Yahwé
Ressemblent au mont Sion
Qui demeure ferme à tout jamais.
2. Jérusalem a des montagnes autour d'elle,
Et Yahwé est autour de son peuple,
Dès maintenant jusqu'à toujours.
3. Car la verge du mal ne frappera pas sur le lot des justes
Afin que les justes ne tendent pas la main à l'iniquité.
4. Fais du bien, ô Yahwé, aux bons
Et à ceux qui sont droits dans leur cœur.
5. Quant à ceux qui rendent leurs voies tortueuses,
Yahwé les joindra aux faiseurs d'iniquité.
Paix sur Israël.

Le poète exprime sa confiance dans la protection de Yahwé, qui ne permettra pas que l'iniquité mette la main sur le lot légitime des justes. Il espère que ces adversaires tortueux seront obligés de se joindre ouvertement aux impies, c'est-à-dire aux païens, et ne troubleront plus par leur présence la paix d'Israël. On y reconnaît avec assez de vraisemblance les éléments plus ou moins juifs d'origine qui menaçaient de devenir prépondérants dans le clergé hiérosolymitain et qui ont fini par être rejetés chez les Samaritains par Néhémie (Esdras, x, 40-44 ; Néhémie, vi, 17-19 ; xiii, 1-5).

PSAUME CXXVI.

Verset 1. **שיבה**, « retour », forme abstraite équivalant à « retournés, rapatriés ».

Verset 4. **שוב שבו**, au propre : « faire revenir les captifs », désigne généralement l'idée de « réaliser la restauration » (Job, xl, 10). — **משך הזרע**, « le tirage, la portion de la graine à semer ».

TRADUCTION

1. Lorsque Yahwé fit revenir les rapatriés de Sion.
Nous étions comme ceux qui rêvent.

2. Alors notre bouche se remplissait de rire,
Notre langue de cantiques.
Alors on disait parmi les païens :
Yahwé a fait de grandes choses avec ceux-là.
3. (Oui), Yahwé a fait de grandes choses avec nous ;
Alors nous étions pleins de joie.
4. Réalise, ô Yahwé, notre restauration,
Comme les nappes d'eau restaurent la terre aride.
5. Alors ceux qui ont semencé avec des larmes
Moissonneront au milieu de cantiques.
6. Si celui qui portait la semence à épandre marchait en pleurant,
Celui qui emportera ses gerbes rentrera chez lui en chantant.

Il y a déjà quelque temps que le retour de la captivité est un fait accompli. Mais l'ancien enthousiasme a fait place à une triste réalité, par suite de plusieurs années de maigres récoltes qui font regretter à l'agriculteur le grain qu'il a semé en pure perte. Le poète, tout en rappelant avec reconnaissance la restauration de la nationalité, demande à Yahwé de restaurer en même temps l'ancienne fertilité de son pays. Cette situation répond aux faits relatés dans Aggée, I, 6, 9-11 ; II, 15-17 ; Zacharie, VIII, 1-3 ; Malachias, III, 9-12).

PSAUME CXXVII.

Verset 2. כִּי désigne ici une simple affirmation : « certes ».

Verset 5. Suite de l'image des flèches symbolisant les enfants vigoureux.

TRADUCTION

1. Si Yahwé ne construit pas la maison,
Ceux qui la bâtissent peinent en vain.
Si Yahwé ne garde pas la ville,
Le gardien veille en vain.
2. Vous n'aboutissez à rien, vous qui vous levez de bonne heure,
Qui restez tard (la nuit),
Vous qui mangez le pain des soucis ;
Certes, (Yahwé) a donné le sommeil à celui qu'il aime.
3. Voici, les enfants sont un héritage de Yahwé,
Les fruits du sein constituent une récompense.

4. Comme les flèches dans la main du héros,
Ainsi sont les enfants de la jeunesse.
5. Heureux l'homme qui en a le carquois plein;
Il ne rougira pas lorsqu'il aura à parler aux ennemis à la porte (de la ville).

Admonestation aux jeunes gens qui, occupés aux travaux de construction pendant le jour et engagés dans le service de la garde urbaine pendant la nuit, ne pensent pas à se marier ou négligent leurs épouses. Le poète fait remarquer que les travaux et les précautions humaines n'aboutissent à rien sans le secours de Yahwé, qui a donné le sommeil aux hommes qui lui sont chers et auxquels il prouve sa faveur en leur accordant un grand nombre d'enfants vigoureux, capables de les défendre. Les multiples constructions et mesures de police ordonnées par Néhémie (Néhémie, IV, 1-17 ; VII, 1-4 ; IX, 1) ont pu fournir matière à ce beau poème, inspiré par le désir patriotique de reconstituer une nation forte et nombreuse qui fasse de nouveau bonne figure dans le monde.

PSAUME CXXVIII.

Verset 2. Gagner sa vie par son travail et ne pas vivre aux dépens d'autrui, c'est suivre la voie, la religion de Yahwé.

Verset 5. **וְרֵאָה** équivaut à **וְרָאִיתָ** (cf. Ruth, I, 9).

TRADUCTION

1. Heureux quiconque craint Yahwé,
Qui marche dans ses voies.
2. Si tu te nourris du travail de tes mains,
Tu es heureux, mille fois heureux.
3. Ta femme, pareille à une vigne féconde,
S'occupe dans le coin de ta maison ;
Tes enfants, (frais) comme les jeunes pousses d'olivier,
Se tiennent autour de la table.
4. Voilà comment est béni
L'homme qui craint Yahwé.
5. Que Yahwé te bénisse de Sion,

Afin que tu voies le bonheur de Jérusalem
Tous les jours de ta vie.

6. Vois aussi les enfants de tes enfants.
Paix sur Israël.

Description du bonheur de l'homme pieux. Il consiste avant tout dans la conscience de vivre honnêtement de son travail ; puis dans le plaisir d'être entouré de sa femme et de nombreux enfants. Cette bénédiction individuelle est couronnée par la participation à la prospérité de Jérusalem et par la certitude de perpétuer sa race. Même époque que le psaume précédent.

PSAUME CXXIX.

Verset 2. **גם** a ici le sens antithétique de **אך**.

Verset 3. L'image du dos d'Israël servant de champ aux laboureurs désigne admirablement l'idée que ses ennemis manifestent à la fois la double intention de l'abaisser au dernier degré et de l'exploiter autant que possible. — La leçon **האריכו למענוהם** choque par l'intervention du **ל** ; j'incline à corriger **מענוהם** [למ] **האריכו**, « ils ont allongé pour eux (= à leur profit) leur bande à labourer » (I Samuel, xiv, 14).

Verset 4. **עבו** est la corde au moyen de laquelle la bête du labour traîne la charrue.

Verset 6. **קדמת**, synonyme de **מרא**. — **שלף**, « sortir complètement ». Cf. **שלף חרב**.

Verset 7. Le verbe **עמר**, « ramasser des gerbes » (**עמרים**), est fréquent dans la Mišna.

TRADUCTION

1. Ils m'ont souvent opprimé depuis ma jeunesse
Ainsi dise Israël
2. Ils m'ont souvent opprimé depuis ma jeunesse,
Mais ils n'ont pas prévalu sur moi.
3. Des laboureurs ont labouré mon dos,
Ils ont allongé à leur aise leur quartier de labour ;
4. Mais Yahvé qui est juste
A coupé les grosses cordes des méchants.

5. Qu'ils soient couverts de honte et reculent en arrière.
Tous ceux qui haïssent Sion.
6. Qu'ils ressemblent à l'herbe des toits,
Qui se sèche avant de monter ;
7. Dont le moissonneur ne remplit pas sa poignée
Ni le lieur de gerbes son tablier ;
8. Au sujet de laquelle les passants ne disent pas :
Que la bénédiction de Yahvé soit sur vous ;
Nous vous bénissons au nom de Yahvé.

Le poète parlant au nom de son peuple rappelle, non sans un sentiment de fierté légitime, les longues souffrances que ses ennemis lui ont fait subir depuis l'aube de son histoire, sans pouvoir l'abattre. Cela est dû à la justice de Yahvé qui a empêché l'accomplissement de leur iniquité. Puis, il exprime le désir qu'à l'avenir aussi, les ennemis de Sion voient leurs entreprises honteusement échouées et réduites à néant. Ces ennemis de Sion sont visiblement les Samaritains et leurs auxiliaires au temps de Néhémie.

PSAUME CXXX.

Verset 1. Les profondeurs, **מעמקים**, symbolisent l'abatement profond, l'extrême détresse.

Verset 4. **למען** doit être entendu dans le sens de « au point que » (cf. LI, 6 ; LXVIII, 64).

Verset 6. Sous-entendre **יוחיל** après **נפשי** et **יוחילי** après **משמרים**. — Ajouter le **מ** au second **שמרים**. La répétition augmente l'énergie de l'affirmation.

Verset 8. Yahvé rachète Israël de tous ses péchés, et naturellement aussi des conséquences qu'ils produisent.

TRADUCTION

1. Des profondeurs je t'invoque, ô Yahvé !
Seigneur, écoute ma voix ;
2. Que tes oreilles soient attentives
A la voix de mes suppliques.

3. Si tu retiens les péchés, ô Yah,
Seigneur, qui pourra se tenir debout?
4. Car le pardon t'appartient
Au point que tu es respecté (de tous).
5. J'espère en Yahwé,
Mon âme espère en lui
Et j'attends sa parole (de pardon).
6. Mon âme attend Yahwé
Plus que les gardes de nuit (attendent) le matin.
7. Israël espère en Yahwé,
Car la bienveillance est avec lui
Et la délivrance est souvent exercée par lui.
8. C'est lui qui rachètera Israël de tous ses péchés.

Demande ardente de pardon. Le poète, certain d'obtenir sa grâce, identifie son cas avec celui du peuple tout entier et affirme que Yahwé lui accordera la même faveur s'il persiste à avoir confiance en lui. C'est peut-être un écho de la profession de foi qui fut prononcée par les lévites dans la seconde assemblée convoquée par Néhémie (Néhémie, ix, 1-37).

PSAUME CXXXI.

Verset 2. Dans אֶל-אֱלֹהִים, je vois la forme préparatoire du misnaïtique et araméen אֱלֹהִים, « mais ».

TRADUCTION

1. Yahwé, mon cœur ne s'exalte pas,
Mes yeux ne s'élèvent pas avec arrogance,
Je ne m'occupe pas des choses qui sont trop grandes
Et trop incompréhensibles pour moi.
2. Mais j'attends silencieusement,
Comme l'enfant sevré attend sa mère;
Mon âme ressemble à l'enfant sevré.
3. Espère, Israël, en Yahwé,
Dès maintenant jusqu'à toujours.

Paroles d'un chef du peuple qui déclare que, loin de se croire supérieur aux autres, il n'a jamais conçu de projets ambi-

tieux et s'est modestement considéré comme attendant tout du secours de Yahwé. Le peuple n'a qu'à l'imiter. Ce chef est vraisemblablement Zorobabel.

PSAUME CXXXII.

Verset 6. Le suffixe féminin de שמעונה se rapporte au pronom זאת, « ceci », supprimé. — אפרת ou Bethléem est la ville natale de David. שדה-יער est un nom poétique de Jérusalem, où se trouvait le tribunal nommé בית יער הלבנון, construit par Salomon (I Rois, VII, 2). Le poète veut dire que l'espoir de vivre avec sa famille près de l'arche sainte de Yahwé avait animé David dès son enfance, et que cet espoir est devenu une réalité (מצאנה; cf. Lamentations, II, 16).

TRADUCTION

1. Souviens-toi, ô Yahwé, en faveur de David,
De toutes ses peines;
2. Du serment qu'il fit à Yahwé,
Du vœu qu'il prononça au puissant de Jacob :
3. Qu'il m'arrive malheur si j'entre dans la tente où je demeure.
Si je monte sur le lit qui me sert de gîte,
4. Si je permets au sommeil de fermer mes yeux,
A l'assoupissement de saisir mes paupières,
5. Avant que je trouve une place pour Yahwé,
Une demeure pour le Dieu fort de Jacob.
6. Voici, nous avons entendu (ce vœu) à Ephratha,
Nous l'avons entendu dans la campagne de la Forêt.
7. Entrons donc dans sa demeure,
Prosternons-nous devant l'escabeau de ses pieds.
8. Lève-toi, Yahwé, (pour te rendre) au lieu de ton repos,
Toi et l'arche de ta majesté.
9. Tes prêtres se revêtiront de justice,
Tes fidèles réciteront des cantiques.
11. Yahwé fit un serment à David,
Serment véridique dont il ne s'écartera pas :
Tes descendants directs seront mis sur ton trône.
12. Si tes enfants observent mon alliance
Et les témoignages que je leur apprends,

- Leurs fils aussi jusqu'à tout jamais
S'assiéront sur ton trône.
13. Car Yahwé a choisi Sion ;
Il l'a désirée pour être sa résidence :
14. Voici le lieu de mon repos pour toujours,
J'habiterai ici, car je le désire.
15. Je bénirai ses provisions,
Je rassasierai de pain ses pauvres ;
16. Je revêtirai de salut ses prêtres,
Ses fidèles entonneront toujours des cantiques.
17. Là je ferai repousser la corne de David,
Je redresserai la domination de mon oint.
18. Je couvrirai de honte ses ennemis,
Pendant que sa couronne l'entourera de splendeur.

Prière pour un prince descendant de David. Après avoir rappelé la peine que David avait eue pour fixer la demeure de Yahwé sur le mont Sion, le poète invite le peuple et Yahwé, l'un à se prosterner devant cette demeure, l'autre à y faire son entrée en même temps que l'arche sainte, au milieu de la pompe des prêtres et des cantiques joyeux des fidèles. Il demande ensuite qu'en souvenir du serment fait alors au fondateur de la dynastie, Yahwé place le prince actuel, son oint, sur le trône de son ancêtre, revêtu des insignes royaux, la corne et la couronne brillante, symboles de force et de domination qui feront rougir de honte ses ennemis. Le poème a visiblement été composé à l'occasion de l'inauguration du temple construit par Zorobabel, le seul davidide qui avait droit au trône et auquel les prophètes avaient prédit un règne des plus glorieux (Aggée, II, 20-23 ; Zacharie, III, 8 ; VI, 11-14).

PSAUME CXXXIII.

Verset 1. שְׁכָנָא, « séjour, le fait de séjourner ».

Verset 2. L'harmonie des frères qui restent ensemble est à la fois un agrément et une sorte de consécration religieuse, comme l'huile sainte du grand prêtre.

Verset 3. Le poète explique que le lieu du séjour qu'il vient d'exalter est surtout plein de bénédiction sur les monts de

Sion, dont la rosée est aussi abondante que celle du célèbre mont Hermon. — Avant שִׁירִי il faut sous-entendre הַטֵּל.

TRADUCTION

1. Voici, qu'il est beau, qu'il est agréable,
Le séjour des frères les uns à côté des autres !
2. Il est aussi agréable que la bonne huile sur la tête,
Qui descend jusqu'à la barbe, la barbe d'Aaron,
Qui descend jusqu'au bord de ses vêtements,
3. Comme la rosée d'Hermon (est la rosée) qui descend sur les monts de Sion ;
Car là, Yahwé a établi par ordre la bénédiction,
La vie jusqu'à tout jamais.

Félicitations aux gens qui demeurent ensemble, dans un même endroit, en pleine harmonie les uns avec les autres. Cet endroit est Sion, foyer des bénédictions divines et de la vie impérissable. Le psalmiste vise évidemment les hommes qui, sur l'invitation de Néhémie, ont consenti à s'établir à Jérusalem (Néhémie, VII, 4 ; XI, 1-2).

PSAUME CXXXIV.

Verset 1. Les deux premiers versets semblent contenir les paroles du veilleur du temple. Les « serviteurs de Yahwé » sont visiblement les prêtres chargés de la liturgie nocturne.

Verset 2. קָדַשׁ signifie manifestement אֶל הַקֹּדֶשׁ, « dans la direction du sanctuaire ».

Verset 3. Réponse reconnaissante des prêtres.

TRADUCTION

1. Voici, bénissez Yahwé, vous tous ses serviteurs,
Qui vous tenez dans la maison de Yahwé pendant les nuits.
2. Levez vos mains vers le sanctuaire
Et bénissez Yahwé.
3. Yahwé te bénira de Sion,
Lui qui est le créateur du ciel et de la terre.

Le temple dont il s'agit dans ce psaume est sans aucun doute celui de Zorobabel, mais la date exacte du poème ne peut être fixée.

PSAUME CXXXV.

Verset 1. Légère transformation du premier verset du psaume précédent.

Verset 3. Variante du psaume cXLVII, 1.

Verset 4. Réduction de l'Exode, XIX, 5 = Deutéronome, VII, 6.

Verset 5. Le pronom אני ne convient nullement au contexte. A lire אמנם, « en vérité »; cf. Job, IX, 2. — La phrase principale est une imitation de xcv, 3.

Versets 6-7. Combinaison élargie de cxv, 3, et Jérémie, x, 13.

Versets 8-12. Résumé de cxxxvi, 10-22.

Verset 13. Imitation de l'Exode, III, 15.

Verset 14. Emprunt au Deutéronome, xxxii, 36.

Versets 15-20. Réduction de cxv, 4-13.

Verset 21. Modification de cxxviii, 5.

TRADUCTION

1. Alléluia. Louez le nom de Yahvé,
Louez-le, serviteurs de Yahvé,
2. Qui vous tenez dans la maison de Yahvé,
Dans le parvis de la maison de notre Dieu.
3. Louez Yah, car il est bon,
Psalmodiez à son nom, car il est gracieux.
4. Car Yahvé s'est choisi Jacob,
Il a choisi Israël pour son peuple préféré;
5. Car je sais que Yahvé est grand,
Que notre Seigneur est supérieur à tous les Élohim.
6. Tout ce que Yahvé veut, il le fait,
Dans les cieux et sur la terre,
Dans les mers et dans tous les abîmes.
7. Il fait monter les nuages des confins de la terre,
Il a fait les éclairs pour la pluie,
Il fait sortir le vent de ses réservoirs.

8. C'est lui qui a frappé les premiers-nés des Égyptiens,
Depuis l'homme jusqu'à la bête.
9. Il a envoyé des signes et des prodiges au milieu de l'Égypte
Contre Pharaon et tous ses serviteurs.
10. C'est lui qui a frappé beaucoup de peuples,
Qui a tué des rois puissants :
11. Séhon, le roi des Amorrhéens,
Og, le roi du Basan,
Ainsi que tous les rois de Chanaan.
12. Il a donné leur pays en héritage,
En héritage à Israël son peuple.
13. Yahvé, ton nom reste éternellement ;
Yahvé, ton souvenir demeure de génération en génération ;
14. Car Yahvé rendra justice à son peuple
Et il se calmera au sujet de ses serviteurs.
15. Les idoles des nations sont d'or et d'argent.
Œuvre des mains de l'homme.
16. Elles ont une bouche mais ne parlent pas,
Elles ont des yeux mais ne voient pas.
17. Elles ont des oreilles mais n'entendent pas,
Il n'y a pas même de souffle dans leur bouche.
18. Que ceux qui les font soient comme elles,
Tous ceux qui se confient en elles.
19. Maison d'Israël, bénissez Yahvé !
Maison d'Aaron, bénissez Yahvé !
20. Maison de Lévi, bénissez Yahvé !
Vous tous qui craignez Yahvé, bénissez-le !
21. Béni soit Yahvé de Sion,
Lui qui habite dans Jérusalem ! Alléluia.

Compilation liturgique de morceaux variés et d'une époque relativement récente.

PSAUME CXXXVI.

Verset 6. רקע, « étendre comme une plaque » (Nombres, xvii, 4 ; Isaïe, xlii, 5.

Verset 24. Le verbe פרק dans le sens de « racheter, sauver », est d'origine araméenne.

TRADUCTION

1. Louez Yahwé, car il est bon,
Car sa bienveillance dure éternellement.
2. Louez le Dieu des dieux,
3. Car sa bienveillance dure éternellement.
4. Qui fait seul de grands prodiges,
Car sa bienveillance dure éternellement.
5. Qui a créé le ciel avec intelligence,
Car sa bienveillance dure éternellement.
6. Qui a étendu la terre sur l'eau,
Car sa bienveillance dure éternellement.
7. Qui a fait les grands luminaires,
Car sa bienveillance dure éternellement.
8. Le soleil pour gouverner le jour,
Car sa bienveillance dure éternellement.
9. La lune et les étoiles pour gouverner la nuit.
Car sa bienveillance dure éternellement.
10. Qui a frappé les Égyptiens en leurs premiers-nés,
Car sa bienveillance dure éternellement.
11. Et a fait sortir Israël de leur milieu,
Car sa bienveillance dure éternellement.
12. Avec une main forte et un bras tendu,
Car sa bienveillance dure éternellement.
13. Qui a partagé la mer des Joncs,
Car sa bienveillance dure éternellement.
14. Et a fait passer Israël à travers,
Car sa bienveillance dure éternellement.
15. Et a noyé Pharaon et son armée dans la mer des Joncs,
Car sa bienveillance dure éternellement.
16. Qui a conduit son peuple dans le désert,
Car sa bienveillance dure éternellement.
17. Qui a frappé les grands rois,
Car sa bienveillance dure éternellement.
18. Et a tué des rois puissants,
Car sa bienveillance dure éternellement.
19. Séhon, roi des Amorhéens,
Car sa bienveillance dure éternellement.
20. Og, roi de Basan,
Car sa bienveillance dure éternellement.
21. Et a donné leur terre en héritage,
Car sa bienveillance dure éternellement.
22. En héritage à Israël son serviteur,
Car sa bienveillance dure éternellement.

23. Qui s'est souvenu de nous dans notre abaissement,
Car sa bienveillance dure éternellement.
24. Et nous a rachetés de nos adversaires,
Car sa bienveillance dure éternellement.
25. Qui donne du pain à toute créature,
Car sa bienveillance dure éternellement.
26. Louez le Dieu du Ciel.
Car sa bienveillance dure éternellement.

Poème liturgique pourvu d'un refrain chanté par le peuple.
Le ton satisfait annonce une époque de prospérité relative,
probablement celle qui a suivi la reconstruction du temple
par Zorobabel.

PSAUME CXXXVII.

Verset 1. נְהַרְוּת, « fleuves et canaux ». — שֶׁם, pléonasme
destiné à faire parallèle au שֶׁם du verset 3.

Verset 3. וְחֹלְלֵינוּ n'a aucun sens; lisez וְחֹלְלֵינוּ, « et ceux
qui nous ont transpercés, nos assassins » (Job, xxvi, 13).

Verset 5. Le complément sous-entendu de חֲשֵׁכָה est peut-être
« sa force »; cependant la leçon הַשָּׁכָה, « soit oubliée »,
est également vraisemblable.

Verset 9. Explication de גְּמֹלְךָ שֶׁגִּמְלַח לָנוּ : Tu as poussé
la cruauté jusqu'à écraser nos petits enfants contre les rochers,
heureux celui qui te rendra la pareille. L'indignation de cer-
tains commentateurs modernes contre ce massacre d'enfants
en effigie est d'autant plus grotesque qu'en Babylonie les ro-
chers manquent totalement.

TRADUCTION

1. Près des fleuves de la Babylonie,
Assis là, nous pleurions,
En pensant à Sion.
2. Sur les saules qui s'y trouvaient,
Nous avons suspendu nos kinnors;

3. Car là nos ravisseurs nous demandaient des paroles de chant ;
Nos assassins nous demandaient la joie :
Chantez-nous quelques cantiques de Sion.
4. Comment chanterions-nous les cantiques de Yahwé
Sur la terre étrangère !
5. Si je t'oublie, ô Jérusalem,
Que ma main droite oublie sa force !
6. Que ma langue s'attache à mon palais
Si je ne me souviens pas de toi,
Si je ne fais de Jérusalem le point essentiel de ma joie !
7. Rappelle-toi, Yahwé, au sujet des fils d'Édom, le jour de Jérusalem ;
Eux qui disaient : Démolissez jusqu'aux fondements.
8. Fille de Babel, agonisante,
Heureux celui qui te rendra la pareille,
Au sujet des actes que tu as accomplis contre nous.
9. Heureux celui qui saisira
Et écrasera tes enfants contre les rochers.

Psaume composé par un lévite captif au moment où, d'après les prévisions d'Isaïe II, Babylone semblait vouée à une destruction totale par suite de la prochaine attaque de Cyrus. Le poète rappelle qu'au début de la captivité, les Babyloniens, ivres de leur triomphe, ayant demandé à lui et aux lévites, ses compagnons, pleurant leur patrie, de les égayer avec des cantiques de Sion, ils ont tous suspendu leurs kinnors sur les saules des canaux afin de ne pas profaner les chants sacrés sur la terre étrangère. Les souffrances qu'ils ont certainement subies par suite de ce refus catégorique devaient être terribles, mais le psalmiste dédaigne de les mentionner et préfère exprimer les deux sentiments qui passionnent son patriotisme, l'amour inébranlable pour Jérusalem et le désir de vengeance à l'encontre des ennemis les plus acharnés, les Iduméens et les Babyloniens. Le châtiment des premiers, il l'abandonne sans réticence à la main de Yahwé ; quant à celui des derniers, il veut pouvoir en jouir lui-même. Il félicite donc celui (parmi les conquérants prévus) qui leur rendrait tout le mal qu'ils avaient fait au peuple. Les Babyloniens ont tout massacré sans distinction de sexe et d'âge (II Chroniques, xxxvi, 17), qu'ils subissent la pareille : celui qui écraserait leurs enfants contre les rochers mériterait d'être félicité !

PSAUME CXXXVIII.

Verset 1. אלהים, « chefs, puissants »; cf. cxix, 46.

Verset 2. La leçon reçue כי הגדלח על כל-שמך אמרתך n'offre aucun sens. En élidant le mot שמך, M. Baethgen traduit : « Car tu as fait de grandes choses au-dessus de toute ta parole » (« denn du hast Grosses gethan über all' dein Wort hinaus »), mais, dans ce cas, le mot כל serait superflu. En ponctuant כל et en changeant שמך en צדק, on obtient un sens convenable : « Car tu as rendu grande au-dessus de tout (= immense) la justice de ta parole »; cf. אמרת צדקך (cxix, 123).

Verset 5. וישירו, lisez וישירו.

Verset 6. גבה לב = גבה לב.

Verset 7. על אף, « contre, malgré »; cf. Jérémie, xxi, 31.

Verset 8. יגמל = יגמל.

TRADUCTION

1. Je te loue de tout mon cœur,
Je te psalmodie en présence des puissants.
2. Je me prosterne devant ton saint palais
Et je loue ton nom pour ta grande bienveillance,
Car tu as rendu immense la justice de ta parole.
3. Le jour où je t'ai invoqué tu m'as répondu ;
Tu m'as inspiré du courage à mon âme.
4. Tous les rois de la terre te louent, ô Yahwé,
Car ils ont entendu les paroles de ta bouche.
5. Ils s'entretiennent des voies de Yahwé,
Car la gloire de Yahwé est immense.
6. Car Yahwé est en haut et voit l'humble
Et reconnaît de loin l'arrogant.
7. Si je marche dans la détresse tu me fais vivre ;
Malgré mes ennemis tu (me) tends la main
Et ta droite me sauve.
8. Yahwé me prodigue ses faveurs.
Yahwé, ta bonté est éternelle ;
N'interromps pas les œuvres de ta main.

Le psalmiste célèbre des actions de grâces au nom du peuple comme une affaire personnelle à lui. Il est plein de courage et d'espoir. Époque rapprochée de la construction du second temple.

PSAUME CXXXIX.

Verset 2. Pour le verbe **בִּין ל**, comparez xxviii, 5; Deutéronome, xxxii, 29; Job, ix, 11. — **רַע** (= **רַעִיּוֹן**, « pensée »), n'est pas une forme araméenne de la racine **רָצִי** (رَضِيَ), mais de **רָעִי**, racine dont le sens particulier de « paître » remonte probablement à l'idée générale de « penser à, soigner quelque chose ». Faisons cependant remarquer que la leçon **רַע**, ici et au verset 17, a toutes les chances d'être le résultat d'une faute de scribe, au lieu de **רַעִי**, qui figure dans des passages de Job qui ont servi de modèle à notre poète (Job, xxxvi, 3; xxxvii, 16).

Verset 3. **רַבְעִי** vient de **אַרְבָּה**, non de **אַרְבָּה**. — **רַבְעִי**, de **רַבַּע** (cf. **אַמְרִי**, de **אַמַּר**), « gîte » (Nombres, xxiii, 10), et n'est pas une transformation araméenne de **רַבַּע** (رَبْع). — **וְרִית** est un mot difficile. Le verbe **וָרָה** signifie ordinairement « jeter, disperser », mais ce sens ne s'adapte pas au contexte. Je crois qu'il est tiré de **וָרָה**, « pouce », et signifie « mesurer au pouce, strictement ». — **הַסִּכְנָחָה**, « tu as calculé », verbe dérivé de **סִכָּן**, « caissier, chef des finances » (Isaïe, xlii, 15).

Verset 4. Sous-entendre **עוֹד** après **אֵין**.

Verset 5. « Tu poses sur moi ta main », complétez « afin de ne pas me laisser échapper ».

Verset 6. Suppléer **זֶאת** après l'infinitif **לְרַעַח = רַעַח**.

Verset 8. **אֲצִיעָה**, expression prégnante pour **אִם אֲשִׁים** **יִצְוֶנִי**, « si je fais du Séol mon gîte » (cf. Job, xvii, 14).

Verset 10. **יִנְהִנִי** dans le sens de « emmener de force » (Job, xii, 23).

Verset 11. Le verbe **שׁוּבָה** semble synonyme de **פָּגַע**, « rencontrer » (Genèse, iii, 15).

Verset 15. $\text{עֲצָמִי} = \text{עֲצָמִי}$, « mon ossature ». — $\text{אֲשֶׁר} =$ כֵּן , « lorsque ». — אֶרֶץ , correction pudique pour רַחֵם .

Verset 18. הַקִּיצוֹתַי semble venir de קָצַץ , « couper, finir » ; l'orthographe correcte serait הַקִּצּוֹתַי (comme הַסְּבּוֹתַי). —

עֵמֶם , mieux עִמָּם .

Verset 19. A lire אִמָּנָם , « certes », au lieu de אִם , et סִדְּרוֹ מִנִּי au lieu de $\text{סִדְּרוֹ מִמֶּנִּי}$.

Verset 20. $\text{יֹאמְרוּךָ} = \text{יִמְרוּךָ}$, « parlent de toi ». — אִמֶּר suit l'analogie de הִגֵּד , dont on dit יִגְדֶּךָ pour יִגְדֶּךָ . — La leçon עֲרִיד , admise aussi par les Septante, n'offre aucun sens. Peut-être doit-on rétablir עֲרִידִי , « qui élèvent fausement (leur voix) vers toi ».

Verset 21. בַּמַּחְקוֹמִיךְ , lisez בַּמַּחְקוֹמִיךְ , ou mieux בַּמַּחְקוֹמִיךְ .

Verset 24. En lisant בְּקֶבֶד , « fausseté, vanité », au lieu de עֶצֶב , « peine, tristesse », le parallélisme avec עוֹלָם , « éternel, durable », devient plus complet.

TRADUCTION

1. Yahwé, tu m' observes et tu me connais.
2. Tu sais (ce que je fais) lorsque je suis assis ou que je me tiens debout ;
Tu as pénétré ma pensée de loin.
3. Tu as mesuré mes marches et mes étapes
Et tu as fixé toutes mes voies.
4. La parole ne plane pas encore sur ma langue,
O Yahwé, que tu la connais entièrement.
5. Tu m'entoures par derrière et par devant
Et tu mets la main sur moi.
6. Ce savoir est pour moi une énigme
Sublime, inaccessible.
7. Où irais-je pour me cacher de ton esprit ?
Et où pourrais-je m'enfuir de ta présence ?
8. Si je montais au Ciel je t'y trouverais,
Et si je descendais au Séol, tu y serais.
9. Si je pouvais me saisir des ailes de l'aurore
Pour me transporter jusqu'aux derniers confins de la mer,
10. Là aussi ta main (gauche) m'emmènerait
Et ta main droite me saisirait.

11. Si je dis : Certes, les ténèbres me couvriront
Et la lumière deviendra nuit autour de moi,
12. Les ténèbres mêmes n'obscurcissent (rien) pour toi
Et la nuit est pour toi aussi claire que le jour ;
L'obscurité et la lumière (te) sont indifférentes,
13. Car c'est toi qui as créé mes reins,
Qui m'as enveloppé étant dans le sein de ma mère.
14. Je te loue parce que tu es souverainement prodigieux,
Tes œuvres sont merveilleuses
Et mon âme les connaît grandement.
15. La matière dont je suis fait n'a pas été cachée de toi
Lorsque j'ai été pétri en secret,
Lorsque j'ai été formé dans les bas lieux de la terre.
16. Tes yeux virent déjà mon corps
Et sur ton livre étaient déjà enregistrés
Les jours qui devaient être créés (pour moi)
Avant qu'un seul d'entre eux eût pris existence.

*
* *

17. Que tes pensées me sont chères, ô El !
Qu'il est impossible de les calculer !
18. Voudrais-je les compter, elles se présenteraient plus nombreuses que
le sable.
Lorsque je crois les avoir épuisées, je suis encore en leur présence.
19. Dieu, certes, tu tueras le méchant,
Les hommes de sang qui se sont détournés de toi,
20. Qui te mentionnent en fraude,
Qui jurent faussement par ton nom.
21. Oui, Yahwé, je hais ceux qui te haïssent
Et je combats ceux qui se soulèvent contre toi.
22. Je les hais d'une haine infinie,
Je les regarde comme des ennemis personnels.
23. Scrute-moi, Dieu, et connais mon cœur,
Examine-moi et connais mes pensées.
24. Regarde si je suis dans une voie répréhensible,
Conduis-moi dans la voie éternelle.

Le psalmiste fait une poétique description de l'omniscience de Yahwé, relative aux pensées les plus cachées de l'homme, dont il se fait le représentant. Puis, il part de ce fait pour affirmer que les impies, dont les œuvres pernicieuses doivent être connues de la Divinité et qu'il déteste de tout son cœur, sont destinés à périr misérablement. Il ajoute la prière qu'après l'avoir soumis à un examen rigoureux, Yahwé le délivre des erreurs éven-

tuelles et le dirige dans la voie parfaite. Les multiples emprunts au livre de Job, ainsi que le ton incisif contre les impies, conviendraient à l'époque de Jérémie.

PSAUME CXL

Verset 5. Variante de 2-3 qui devait être placée avant le verset 4.

Verset 6. **פח וחבלים** appartient logiquement à **פח**.

Verset 9. Le verbe **קָרַמְךָ**, qui est à corriger en **קָרַמְךָ**, doit être placé en tête du verset suivant.

Verset 10. **מַסְבִּי**, « ceux qui m'entourent (dans une mauvaise intention) ». — **יְבוֹסְמוּ**, lisez **יְבוֹסְמוּ**.

Verset 11. **מַחְמָרוֹת** est inconnu ; à corriger **מַחְמָרוֹת** (Habacuc, I, 15-16) ; le pluriel masculin **מַחְמָרִים** (CXLII, 10) vient de **מַחְמָר** (Isaïe, LI, 20).

Verset 12. **רַע**, mis à tort en pause par la Massore, forme le sujet du verbe **יִצְוֶנִי**. — **מַדְחָפוֹת** semble signifier « agitation » ; cf. I Samuel, xxv, 29.

TRADUCTION

2. Sauve-moi, ô Yahwé, de l'homme méchant ;
Délivre-moi des gens iniques,
3. Qui complotent le mal dans leur cœur,
Qui préparent l'attaque toute la journée,
4. Qui aiguïsent leur langue comme le serpent
Dont les lèvres distillent le venin du scorpion.
5. Préserve-moi des mains des méchants,
Sauve-moi des hommes de violence
Qui ont voulu faire glisser mes pieds.
6. Les hommes arrogants m'ont tendu un piège avec des cordes,
Ils ont tendu un filet sur (mon) chemin,
Ils ont accumulé devant moi toutes sortes d'obstacles.
7. J'ai dit à Yahwé : Tu es mon Dieu ;
Exauce, ô Yahwé, la voix de mes suppliques.
8. Seigneur Yahwé, boulevard de mon salut,
Tu as protégé ma tête au jour de la bataille.
Ne contente pas, ô Yahwé, le désir de l'impie.

9. Ne réalise pas son dessein.
Ceux qui m'entourent lèvent la tête;
Que la malice de leurs lèvres les abatte.
10. Qu'il verse sur eux des braises,
Qu'on les jette dans le feu,
Dans des fosses d'où ils ne pourront plus se tirer.
11. Que l'homme à double langue ne reste pas longtemps sur la terre;
Quant à l'homme de violence, que le mal le chasse dans les lieux
d'agitation.
12. Je sais que Yahvé rendra justice aux pauvres,
Requerra le droit des nécessiteux.
13. Les justes seuls louent ton nom,
Les hommes droits resteront en ta présence.

Plainte contre un homme puissant qui chercha à tendre des pièges au poète et surtout à le calomnier. Malgré l'échec qu'il avait subi dans une première rencontre, l'ennemi ne cessa pas ses intrigues et sa médisance. Cela peut réfléchir la conduite hostile et menaçante de Sanballat à l'égard de Néhémie (Néhémie, IV, 1-2; VI, 1-14).

PSAUME CXLI.

Verset 3. Les mots שמרה et נצרה sont des substantifs (Wellhausen).

Verset 5. Les verbes doivent être entendus au conditionnel; dans l'apodose, il faut sous-entendre les mots « ce sera ». — La phrase suivante commence par לא יניא = אל יני, « ma tête ne (la) repoussera pas ». Après כי עוד, il manque un verbe comme יבקשני, « mais la demandera encore ». — Les deux mots restants, ainsi que le verset 6, n'offrent point de pensée suivie; impossible d'en combler les lacunes.

Verset 10. Lire במכמרם au lieu de במכמרי, et joindre רשעים à יחד.

TRADUCTION

1. Yahvé, je t'appelle, viens vite,
Écoute ma voix lorsque je t'invoque.
2. Que ma prière soit pour toi comme l'encens (du sanctuaire),
Que l'élévation de mes mains soit pour toi l'offrande du soir.

3. Pose, ô Yahwe, une garde à ma bouche,
Une serrure sur les valves de mes lèvres.
4. Ne détourne pas mon cœur vers une mauvaise action,
Pour coopérer au mal avec les malfaiteurs;
(Et) que je ne partage pas leur repas savoureux.
5. Si le juste me reprend, c'est pour moi une grâce;
S'il m'admoneste, c'est pour moi la meilleure huile aromatique.
Ma tête ne le repoussera pas, elle (en demandera) encore,
Et ma prière. . . . par leurs maux.
6. Leurs juges. . . .
Et ils entendirent ma parole si do ice. . .
7. Comme le laboureur en fendant la terre,
Ainsi nos ossements ont été disséminés vers l'ouverture du Séol;
8. Car je lève mes yeux vers toi, Seigneur Yahwé,
Je me confie en toi, ne repousse pas mon âme.
9. Préserve-moi du piège qu'ils m'ont tendu,
Des embarras (que) les malfaiteurs (m'ont posés).
10. Que les méchants tombent dans leurs pièges,
Pendant que moi, je passerai (indemne).

Appel au secours divin contre la tentation de se rallier aux impies qui cherchent à l'entraîner à leurs banquets copieux. Le poète préfère les rigueurs des hommes justes à cette amitié intéressée. A défaut du temple, il désire que cette prière soit acceptée par Yahwé à la place de l'encens et de l'offrande du soir qu'on lui y servait jadis. Les impies auxquels le poète fait allusion semblent représenter les partisans du paganisme à l'époque de l'exil, dont Isaïe II peint les repas fastueux (Isaïe, LXV, 1-4).

PSAUME CXLII.

Verset 4. Les deux premières phrases n'offrent de liaison convenable ni entre elles ni avec ce qui suit. Il faut supposer des lacunes.

Verset 5. Au lieu de **הביט ימין וראה**, qui ne conviennent pas à Dieu à cause de **ימין**, il faut probablement lire **אביט ימין ושמאל**, « je regarde à droite et à gauche ».

Verset 8. **יבחרו** n'est guère intelligible dans ce milieu; serait-ce **יפארו**?

TRADUCTION

2. De ma voix je crie vers Yahwé,
De ma voix je supplie Yahwé.
3. J'exhale ma plainte devant lui,
Je lui expose l'objet de mes angoisses.
4. Lorsque mon esprit faiblit en moi. . .
Et tu connais mon sentier. . .
Dans le chemin que je parcours,
Ils m'ont tendu des pièges.
5. Je regarde vers la droite et je vois que personne ne me connaît,
Je ne sais où me réfugier.
Personne ne prend soin de mon âme.
6. Je crie vers toi, ô Yahwé,
Je dis : Tu es ma protection,
Mon sort dans la terre des vivants.
7. Fais attention à ma plainte, car je suis très bas,
Sauve-moi de mes persécuteurs, car ils sont plus forts que moi.
8. Retire mon âme de la prison, pour que je loue ton nom;
Par moi les justes seront glorifiés (?),
En voyant que tu me prodigues tes faveurs.

Demande d'être délivré de pièges tendus par des ennemis.
Caractère individuel; date incertaine.

PSAUME CXLIII.

Verset 5. אֲשׁוּחַ, 2^e forme de שׁוּחַ, « parler, s'entretenir ».

Verset 6. עִיפָה = צִמְאָה (Jérémie, xxxi, 25).

Verset 9. Au lieu de כִּסְיִי, qui n'offre aucun sens, lisez קִיִּי, « j'espère ».

Verset 10. Les mots רוּחַ טוֹבָה doivent être joints au verbe הִנַּחֲנִי.

TRADUCTION

1. Yahwé, écoute ma prière,
Fais attention à mes supplices,
Réponds-moi par ta fidélité, par ta justice.
2. Et ne cherche pas raison à ton serviteur,
Car aucun être vivant n'est juste devant toi.

3. Car l'ennemi a persécuté mon âme,
A écrasé ma vie jusqu'à la terre;
Il m'a placé dans les ténèbres comme les morts éternels.
4. Mon esprit tombe en défaillance,
Mon cœur s'engourdit dans mon intérieur.
5. Je pense aux jours passés,
Je réfléchis à toutes tes actions,
Je m'entretiens des œuvres de ta main.
6. Je tends la main vers toi,
Mon âme (t'attend) comme la terre altérée (attend la pluie).
7. Réponds-moi vite, ô Yahwé,
Mon esprit s'en va, ne cache pas ta face de moi,
Autrement je ressemblerai à ceux qui descendent dans la fosse.
8. Fais-moi entendre ta bonté le matin,
Car j'ai confiance en toi;
Fais-moi connaître le chemin sur lequel je dois marcher,
Car c'est vers toi que j'élève mon âme.
9. Sauve-moi de mes ennemis, ô Yahwé,
C'est toi que j'attends.
10. Apprends-moi à pratiquer ta volonté, car tu es mon Dieu;
Que ton bon esprit me guide vers un terrain uni.
11. Fais-moi vivre pour l'amour de ton nom, ô Yahwé,
Retire mon âme de la détresse pour l'amour de ta justice.
12. Détruis mes ennemis par ta bonté,
Anéantis tous les adversaires de mon âme,
Car je suis ton serviteur.

Le poète se trouve dans la dernière détresse par suite de persécutions. Ne prétendant pas être infailible, il demande que Yahwé soit indulgent envers lui et qu'il s'empresse de venir à son secours, d'une part, moralement, en lui enseignant la bonne voie, d'autre part, matériellement, en le sauvant du danger qui le menace et en faisant périr ses ennemis. Date tardive.

PSAUME CXLIV.

Verset 2. חסדי est impossible; lisez חוקי (xviii, 2).

Verset 12. אשר, ellipse pour למען אשר יהיו, « afin que... soient ». — Par בנינו et בנותינו, il faut comprendre les jeunes mariés des deux sexes. Les uns sont comparés aux plants bien soignés qui poussent plusieurs rameaux; les autres aux coins

de l'autel remplis de la graisse des offrandes, ce qui veut dire qu'elles sont grasses, rondelles et prêtes à devenir mères. — מַחֲמָבוֹת semble être le pluriel de מַחֲמָבָה, « chose taillée, sculptée, sculpture », métaphoriquement « beautés », modèles de temple = d'une beauté noble et sainte comme les anciens chérubins.

Verset 13. מוֹיִנֵּנוּ (pour מוֹיִנֵּי), « nos cellules », du singulier מוֹה, racine זוי. — La locution מִן אֵל זֶן me semble identique à מוֹה אֵל-זֶה, « d'un côté à l'autre, de tous les côtés. En hétéen et en araméen archaïque, זֶן (plus tard זָן) équivaut à l'hébreu זֶה. Je ne crois pas qu'on puisse y voir le persan zan, « espèce » = γένος.

TRADUCTION

1. Béni soit Yahwé, mon rocher,
Qui enseigne à mes mains la guerre,
A mes doigts le combat.
2. Mon rocher, ma citadelle,
Mon abri, mon refuge,
Le bouclier derrière lequel je m'abrite,
Qui me soumet les peuples!
3. Yahwé, qu'est l'homme pour que tu le connaisses,
Le fils de l'homme, pour que tu le prennes en considération?
4. L'homme ressemble à la vapeur,
Ses jours sont comme une ombre passagère.
5. Yahwé, incline ton ciel et descends,
Touche les montagnes pour qu'elles fument.
6. Lance un éclair et disperse-les;
Envoie tes flèches et écrase-les.
7. Tends tes mains d'en haut,
Retire-moi et sauve-moi des grandes eaux.
De la main des fils de l'étranger,
8. Dont la bouche profère le mensonge
Et dont la droite est une droite de fausseté.
9. Élohim, je te chanterai un nouveau cantique.
Je te psalmodierai avec un nébel à dix cordes.
10. (Toi) qui donnes la victoire aux rois,
Qui as délivré David de l'épée malfaisante,
11. Délivre-moi et sauve-moi de la main des fils de l'étranger,

Dont la bouche profère le mensonge

Et dont la droite est une droite de fausseté.

12. (Afin) que nos enfants soient comme de jeunes pousses soignées,
Nos filles comme des coins d'autel, sculptures modèles de sanctuaire.
13. (Que) nos celliers soient pleins, débordant de tous côtés,
Notre menu bétail (passe) par milliers, par myriades dans nos rues.
14. Que nos bœufs soient chargés (de moisson),
Qu'il n'y ait ni insurrection, ni révolte, ni tumulte dans nos places.
15. Heureux le peuple qui a (un sort) pareil,
Heureux le peuple qui a Yahvé pour Dieu.

Actions de grâces d'un chef guerrier qui, ayant emporté un premier succès, supplie d'être bientôt entièrement délivré de ses ennemis nombreux à la fois rusés et parjures. La prospérité si désirable de son administration, sa richesse et sa tranquillité dépendent de cette heureuse issue. L'absence de toute plainte relative à la profanation du temple et aux persécutions religieuses, montre bien qu'il ne peut s'agir des victoires macchabéennes. D'autre part, le style du poème, qui est en majeure partie une compilation de centons tirés des psaumes VIII, XVIII, XXXIII et CIV, garantit son origine postexilique. Il convient très bien à ce que nous connaissons de l'histoire de Néhémie. A peine institué satrape de la Judée, Néhémie arma le peuple afin de protéger Jérusalem contre les incursions des Samaritains et de leurs alliés. Repoussés par suite de ses précautions, les ennemis cherchèrent à l'attirer dans des pièges par la ruse et au moyen de promesses fallacieuses (Néhémie, IV, 1-9; VI, 2). Notre psaume appartient donc, soit à Néhémie, soit à un poète parlant en son nom.

PSAUME CXLV.

Versets 5-6. Lire **ישׁיחוּ** au lieu de **אשיחה** et **יספרנה** au lieu de **אספרנה**.

Verset 12. Corriger **גבורתי** et **מלכותי** en **גבורתיך** et **מלכותך**.

TRADUCTION

1. Je t'exalte, mon Dieu, roi,
Et je bénis ton nom à tout jamais.
2. Je te bénis chaque jour
Et je loue ton nom à tout jamais.
3. Yahvé est grand, très célébré,
Sa grandeur n'a pas de limite.
4. Une génération transmet à l'autre la louange de tes œuvres
Et annonce tes faits puissants.
5. Ils répandent la magnificence de ta majesté honorée
Et tes paroles merveilleuses.
6. Ils propagent tes exploits adorables
Et racontent tes hauts faits.
7. Ils promulguent le souvenir de ta grande bonté
Et chantent ta justice.
8. Yahvé est clément et miséricordieux,
Magnanime et de bienveillance infinie.
9. Yahvé est bon pour tous,
Sa miséricorde (s'étend) sur toutes ses œuvres.
10. Yahvé, toutes tes œuvres te louent
Et tes fidèles te bénissent.
11. Ils proclament la gloire de ton règne
Et promulguent ta puissance.
12. Ils la racontent aux fils de l'homme,
Ainsi que la magnificence de ton règne glorieux.
13. Ton règne est de toute éternité
Et ta domination persiste dans toutes les générations.
14. Yahvé soutient tous ceux qui tombent,
Il redresse tous ceux qui sont courbés.
15. Les yeux de tous se tournent avec confiance vers toi
Et tu leur donnes la nourriture au bon moment.
16. En ouvrant ta main,
Tu rassasies tout être vivant à sa satisfaction.
17. Yahvé est juste dans toutes ses voies,
Fidèle en toutes ses œuvres.
18. Yahvé est proche de tous ceux qui l'invoquent,
De tous ceux qui l'appellent en sincérité.
19. Il accomplit le désir de ceux qui le craignent;
En entendant leur cri, il les sauve.
20. Yahvé préserve tous ceux qui l'aiment
Et extermine tous les impies.
21. Ma bouche profère la louange de Yahvé
Et toute chair bénit son nom sacré à tout jamais.

Actions de grâces en stiches alphabétiques, sans caractère saillant. Époque postérieure à la reconstruction du temple.

PSAUME CXLVI.

Verset 7. La deuxième phrase de ce verset semble faire corps avec la première phrase du verset suivant, qui paraît contenir deux versets de trois mots chacun.

TRADUCTION

1. Alléluia. Loue Yahwé, ô mon âme!
2. Je louerai Yahwé durant ma vie,
Je psalmodierai à mon Dieu pendant que j'existe.
3. N'ayez point confiance dans les hommes généreux.
Dans le fils de l'homme qui ne peut s'aider soi-même.
4. Son souffle le quittant,
Il retourne à sa poussière (native);
Ce jour-là ses projets s'évanouissent.
5. Heureux celui qui (appelle) à son aide le Dieu de Jacob,
Dont l'espérance (s'appuie) sur Yahwé son Dieu,
6. Qui a fait le ciel et la terre,
La mer et tout ce qu'elle contient,
Qui conserve la sincérité à tout jamais.
7. Qui rend justice aux opprimés,
Qui donne du pain à ceux qui ont faim.
- 8 (7 c). Yahwé délie ceux qui sont liés,
Yahwé rend la vue aux aveugles.
- 8 a. Yahwé redresse ceux qui sont courbés,
Yahwé aime les justes.
9. Yahwé protège les étrangers ralliés,
Il reconforte l'orphelin et la veuve
Et rend tortueuse la voie des impies.
10. Que Yahwé règne à jamais.
Ton Dieu, ô Sion, en toutes les générations.

Le poète, s'inspirant des suites heureuses amenées par la restauration, recommande la confiance en Yahwé. Ce poème, ainsi que le montre le verset 10, fait partie de la série des psaumes relatifs au règne de Yahwé (xcvii-xcix).

PSAUME CXLVII.

Verset 4. La division massorétique ne saurait se défendre. זמרה אלהינו כי נעים forme une seule phrase, après laquelle il faut restituer לך. tombé par une négligence de scribe.

Verset 5. מספר. « nombre », doit être entendu dans le sens de מדה, « mesure », ou גבול, « limite ».

Verset 14. השם גבולך שלום, forme élégante pour השם בגבולך שלום.

Verset 18. וימסם; le suffixe pluriel se rapporte à toutes les matières gelées mentionnées aux deux versets précédents.

TRADUCTION

1. Louez Yah. car il est bon,
Psalmodiez à notre Dieu, car il est doux;
(A lui) la louange convient (réellement).
2. Yahvé a reconstruit Jérusalem;
Il a rassemblé les dispersés d'Israël.
3. Il guérit ceux qui ont le cœur brisé
Et adoucit leurs souffrances.
4. Il détermine le nombre des étoiles;
A chacune d'elles il donne des noms.
5. Notre Seigneur est grand et de force immense,
Son intelligence n'a pas de mesure.
6. Yahvé rend vigoureux les humbles,
Il abaisse les impies jusqu'à terre.
7. Acclamez Yahwe par des actions de grâces,
Psalmodiez au son du kinnor à notre Dieu.
8. Qui couvre le ciel de nuages,
Qui confectionne la pluie pour la terre,
Qui fait pousser l'herbe sur les montagnes.
9. Qui donne au bétail la nourriture qu'il lui faut,
Aux petits des corbeaux qui crient (la faim).
10. Il ne recherche pas la vaillance du cheval,
Il ne trouve pas plaisir dans la fougue de l'homme.
11. Il trouve plaisir dans ceux qui le craignent,
Dans ceux qui se confient en sa bienveillance.

*
**

12. Célèbre Yahwé, ô Jérusalem!
Loue ton Dieu, ô Sion !
13. Car il a consolidé les verrous de tes portes,
Béni tes enfants qui s'y trouvent.
14. Il a placé la paix dans ton domaine,
Il te rassasie de la fleur du blé.
15. A peine envoie-t-il son ordre sur la terre
Que cette parole la parcourt instantanément.
16. Il répand la neige semblable à la laine (tondue),
Il répand le givre comme la cendre.
17. Il jette ses glaçons comme des miettes de pain :
Qui peut résister au froid qu'ils produisent ?
18. Son ordre expédié les fait fondre,
En faisant souffler son vent, ils se résolvent en eau.
19. Il a annoncé ses ordres à Jacob,
Ses statuts et ses jugements à Israël.
20. Il n'a pas traité ainsi les autres peuples :
Il ne leur a jamais fait connaître ses jugements. Alléluia.

Le psalmiste célèbre la reconstruction et la fortification de Jérusalem, qu'il attribue à la protection de Yahwé plutôt qu'aux mesures belliqueuses prises dans ce but ; c'est visiblement une allusion aux faits rapportés par Néhémie, IV. Il exprime sa gratitude pour la paix et l'abondance dont le pays jouissait alors et se montre surtout reconnaissant de la promulgation de la loi à la masse du peuple, événement qui rappelle, sans aucun doute, la lecture publique du Pentateuque à l'assemblée générale convoquée par Néhémie (Néhémie, VIII, 1-18).

PSAUME CXLVIII.

Verset 8. La forme féminine **עוֹשָׂה**, qui se rapporte au sujet principal **שָׁא**, qui est du genre féminin, comprend néanmoins tous les autres sujets, même ceux qui sont du genre masculin. Le poète a en vue les dévastations causées par le feu (Genèse, XIX, 24 ; Job, I, 16, *passim*), la grêle (Exode, XIX, 23, 24 ; Josué, X, 11), la neige (Job, VI, 16), la vapeur (Genèse, XIX, 28), l'ouragan (Job, I, 19).

Verset 9. Les cèdres, אֲרֵזִים, forment antithèse avec עֵץ פֶּרִי, « arbres fruitiers », et représentent les arbres stériles.

TRADUCTION

1. Alléluia. Louez Yahvé du (fond du) ciel,
Louez-le dans les hauteurs.
2. Louez-le, (vous) tous ses anges,
Louez-le, (vous) toutes ses troupes.
3. Louez-le, soleil et lune,
Louez-le, (vous) toutes les étoiles lumineuses.
4. Louez-le, cieux supérieurs,
Et vous, eaux d'au-dessus du ciel.
5. Qu'ils louent le nom de Yahvé,
Car c'est lui qui a ordonné qu'ils fussent créés.
6. Il les a établis pour des temps infinis,
Il (leur) a fixé un terme immuable.
7. Louez Yahvé (du fond) de la terre,
(Vous) monstres marins et (vous) abîmes tant que vous êtes.
8. (Vous) feu, grêle, neige, vapeur.
Ouragan, qui exécutez son ordre.
9. (Vous) montagnes et toutes les collines,
Arbres fruitiers et tous les cèdres.
10. Fauves et tous les bestiaux,
Reptiles et oiseaux ailés.
11. (Vous) rois de la terre et tous les peuples,
Princes et tous les juges de la terre.
12. Jeunes gens et jeunes filles,
Vieillards et jouvenceaux.
13. Qu'eux (tous) louent le nom de Yahvé,
Car ce nom est seul sublime,
Sa majesté se manifeste sur la terre et sur le ciel.
14. C'est lui qui a élevé la corne de son peuple.
Gloire à tous ses fidèles,
Aux enfants d'Israël, son peuple familial. Alléluia.

Invitation à toutes les classes des créatures à louer Yahvé comme créateur, gouverneur et distributeur de tous les biens. Ces actions de grâces universelles ont leur point de départ dans la puissance accordée par lui à son peuple fidèle. C'est probablement un produit des espérances émises par les derniers prophètes sur le compte de Zorobabel.

PSAUME CXLIX.

Verset 1. שִׁיר חָדָשׁ; ce cantique nouveau paraît viser la promesse faite dans Psaumes, CXLIV, 9.

Verset 4. La forme du présent רִצָּה au lieu du passé רָצָה, ainsi que le futur des verbes suivants, indique plutôt l'espoir de remporter bientôt un avantage sur les ennemis que la joie de l'avoir remporté.

Verset 5. A mon sentiment, le mot בְּכָבוֹד ne convient guère, et j'incline à lire בְּכָל־לֵב (cf. Sophonias, III, 14).

TRADUCTION

1. Alléluia. Chantez à Yahwé un nouveau cantique;
Sa gloire est dans l'assemblée des fidèles.
2. Qu'Israël se réjouisse de son Créateur,
Que les fils de Sion exultent de leur roi.
3. Qu'ils louent son nom au milieu de danses,
Qu'ils lui psalmodient avec le tambour et le kinnor.
4. Car Yahwé se montre favorable à son peuple,
Il ornera les humbles de victoire.
5. Que les fidèles se réjouissent de tout cœur,
Qu'ils chantent sur leurs gîtes.
6. Ils ont dans la bouche les exaltations d'Él,
A la main une épée à double tranchant,
7. Pour exercer la revanche contre les peuples,
Des châtiments sur les nations.
8. Pour lier leurs princes avec des cordes,
Leurs notables avec des chaînes de fer.
9. Pour les soumettre au jugement prescrit.
Il (Dieu) est un objet de glorification pour tous ses fidèles. Alléluia.

Le poète invite la communauté des fidèles à recevoir Yahwé, leur roi, avec des manifestations de joie, au milieu de chants, de danses et de musique. La victoire sur les ennemis est assurée; les fidèles, ayant les louanges de Dieu dans la bouche, peuvent prendre quelques heures de repos, en tenant à la main leurs armes bien aiguisées, afin de combattre les

païens et d'infliger à leurs chefs coupables les châtiments qu'ils méritent. Tels étaient bien les sentiments qui animaient les ouvriers dirigés par Néhémie pendant la construction des murs de Jérusalem (Néhémie, IV, 7-8).

PSAUME CL.

Verset 1. בקרשו; il s'agit du sanctuaire céleste (Isaïe, LVII, 13).

Verset 2. כרב; le contexte semble plus favorable à la leçon כרב.

TRADUCTION

1. Alléluia. Louez El dans son sanctuaire,
Louez-le dans son magnifique firmament.
2. Louez-le pour ses œuvres puissantes,
Louez-le pour sa grandeur suprême.
3. Louez-le au son du cor,
Louez-le avec le nébel et le kinnor.
4. Louez-le avec le tambour et les danses,
Louez-le avec les minnim et l'uggab.
5. Louez-le avec des şilşelim sonores,
Louez-le avec des şilşelim au timbre gai.
6. Que toute âme loue Yah. Alléluia.

Exclamations joyeuses en l'honneur de Yahwé, composées probablement après que l'entreprise courageuse de Néhémie eut obtenu le succès espéré.

J. HALÉVY.

2) **فهمه** **بم** **ص** **كفلا** **كفلا** **كفلا** . **صم** **مفلا** .
كفلا **كفلا** **كفلا** **كفلا** **كفلا** **كفلا** **كفلا** **كفلا** .
 Cf. Wright, *Syriac Literature*. London, 1894, p. 149.

Dans tous les textes syriaques, un moine, nommé Zosime, qui a passé quarante ans dans une caverne, prie instamment Dieu de lui apprendre ce que sont devenus les descendants de Réchab; enfin sa prière est exaucée, un ange le conduit jusqu'au rivage de la grande mer, l'océan, qu'il peut franchir miraculeusement et il se trouve dans une île habitée par les Réchabites. Il reste sept jours avec eux et apprend comment ils furent transportés à cet endroit et quel est leur genre de vie, après quoi, heureux et content, Zosime retourne à sa caverne.

II. LES MANUSCRITS. Cette légende existe dans de nombreux manuscrits: 1° à Londres dans le ms. add. 42174 déjà cité et dans un autre manuscrit non catalogué, d'acquisition récente, coté: Oriental ms. n° 3337 (fol. 58 v. - 97 v.) et écrit en 1834 des Grecs (1523); 2° à Paris, dans les mss. syriaques n° 234 fol. 61-62, n° 235 fol. 84-91, n° 236 fol. 328-337, au milieu de vies de saints. Les deux premiers ont été écrits durant le XIII^e siècle et le dernier en 1494; enfin dans les mss. arabes n° 70, 71 et 72.

III. LES REMANIEMENTS. Le fond, commun à tous les mss, ne peut guère, sous sa forme actuelle, être antérieur au V^e siècle, car on y parle avec insistance de la *Sainte Trinité*, de la Bienheureuse Vierge Marie, *mère de Dieu*, et surtout des *hiérarchies d'anges et d'archanges* analogues à celles du pseudo Denys l'Aréopagite. Si donc le grec n'avait déjà remanié l'hébreu, on peut croire que ce fut Jacques d'Édesse qui, au VII^e siècle, remania le grec au lieu de se borner à le traduire. De plus certains mss (add. 42174; n° 236; n° 235 et 72) offrent une rédaction plus simple et moins chargée. Les mss 3337, 70 et 71 développent et interpolent beaucoup le texte des précédents. Enfin, le ms. n° 234 ne donne qu'un résumé de la légende. On constate que déjà le ms. 235 interpole dans les dernières pages le ms. 236. Il allonge les adieux de Zosime aux Bienheureux, ajoute un passage où il est ques-

tion de la B. V. M. mère de Dieu et avance que ce fut « un lion, grand et puissant » que reporta Zosime dans sa caverne. Dans le ms. 3337, « la grande mer l'océan » est devenue *un grand fleuve*, nommé **ܡܝܬܐ ܕܝܡܐ** et **ܡܝܬܐ ܕܝܡܐ** (océan); le pays des bienheureux est à plus de trente milles dans ce fleuve, Zosime est porté par un lion et par un chameau (**ܡܝܬܐ ܕܝܡܐ**), etc.

Ces interpolations *constatées*, nous permettent *d'induire* qu'il y en eut d'autres. Par exemple : 1° Le texte primitif pouvait porter que les Réchabites, après leur mort, étaient directement introduits au ciel. Le traducteur chrétien, pour conserver cette conclusion, *dut supposer* qu'un ange leur avait fait connaître l'Incarnation et la Rédemption et les avait christianisés. Bar Hebreus connut le texte primitif, ou du moins un texte qui s'en rapprochait plus que le nôtre, car il dit que les habitants des îles des Bienheureux, descendants des Réchabites, pratiquent *la loi de Moïse*; 2° Le texte hébreu devait porter que les Réchabites, à l'exemple du prophète Jérémie (qui avait déchiré ses vêtements et s'était revêtu d'un sac), marchaient nus. Le traducteur traduisit le mot nu par sans vêtements, puis, pour sauver la décence, il *dut interpoler* et ajouter que les Bienheureux avaient un corps angélique, revêtu « d'un vêtement de gloire » incorruptible qui les empêchait de voir mutuellement leur nudité. Enfin 3° la race des Réchabites devant toujours exister (Jérémie, xxxv, 19), l'auteur hébreu, obligé aussi d'éviter la surpopulation (car l'île était limitée et les Bienheureux n'étaient exposés ni aux guerres, ni aux maladies), dut supposer que les Bienheureux se mariaient, mais n'avaient commerce qu'une fois avec leur épouse et que de ce commerce naissaient deux enfants. De cette manière le nombre des Réchabites était invariable et leur race devait toujours exister. Le traducteur traduisit tout cela, mais, et c'est ici l'intéressant, il voulut introduire chez les Bienheureux des moines et des nonnes comme chez lui, il ajouta donc que de ces deux enfants l'un garde la virginité et l'autre est destiné

au mariage. Il ne remarqua pas que l'île étant complètement isolée (il venait de l'écrire), on ne pouvait se marier au dehors et que, par suite, le nombre des Bienheureux devait diminuer de moitié à chaque génération¹, dépopulation due à son amour *à priori* de la virginité, dont « le monde de vanité », comme il l'appelle, n'offre pas encore d'exemple.

IV. Le texte donné ici est celui du ms. 236 (A) qui est le plus ancien. On trouvera aussi les variantes du ms. 235 (B), et enfin quelques citations du ms. 234 (C). Enfin M^{sr} Graffin voulut bien me prêter une copie du ms. 12174 (D). Elle servit à améliorer le texte et l'on trouvera en note les principales variantes. Le signe + désigne une addition.

F. NAU.

(A suivre.)

1. Il est facile de calculer combien il aurait dû exister de Réchabites au temps du prophète Jérémie, vers 600 avant notre ère, pour qu'il en restât deux (l'un voué à la virginité et l'autre au mariage, dit notre auteur) au VII^e siècle, au temps de Jacques d'Édesse. En supposant que les Réchabites avaient leurs deux enfants à l'âge de trente ans, cela nous donne, en 1200 ans, quarante générations.

Les deux Réchabites, contemporains de Jacques d'Édesse, restent de quatre, qui restent de huit, qui restent de seize, etc. (puisque la moitié de chaque génération est consacrée à la virginité). Leur nombre était donc représenté, au temps du prophète Jérémie, par le chiffre deux élevé à la quarantième puissance. Ce serait donc plus de *mille milliards* de Réchabites que Jérémie aurait réunis dans le temple, dans le gazophylacium des fils de Hanan (Jérémie, xxxv, 4). J'ai développé cet exemple pour montrer que l'on devrait toujours veiller, même quand on fait du mysticisme, à ce que la raison ne perde pas ses droits.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Extrait de la vie d'Abba Jean, 74^e patriarche d'Alexandrie,
relatif à l'Abyssinie.

(TEXTE ARABE ET TRADUCTION)

La vie d'Abba Jean¹, fils d'Abugaleb, qui gouverna l'Église d'Alexandrie de 1189 à 1216, contient un long passage important pour l'histoire de l'Éthiopie. C'est ce fragment que nous publions d'après le manuscrit arabe n° 302 de la Bibliothèque nationale de Paris, écrit au xv^e siècle². Il y est question de la demande d'un évêque métropolitain faite par le roi d'Abyssinie au patriarche d'Alexandrie, sous le règne du sultan Malek-el-Adel³. Après avoir cherché en vain un moine apte à cette haute fonction, le patriarche fit choix de Kil (= Michel), déjà évêque de Fua, près de Rosette, et le sacra métropolitain d'Éthiopie.

Kil se rendit en Abyssinie vers 1205, y demeura quatre ans et revint en Égypte dans la cinquième année, en racontant que la situation qui lui était faite comme métropolitain l'avait obligé à quitter l'Éthiopie. Le patriarche envoya dans ce pays un messager pour avoir des renseignements exacts à ce sujet. Ces renseignements ayant été entièrement défavorables au mé-

1. Il est appelé Abba Jean II par l'historien arabe : *بسم الاب والابن* والروح الاله الواحد نبتدى بتايد القدرة العالية بشرح سيرة الاب القديس الرئيس النفيس انبا يوحنا وهو البطرك الثاني وهو من عدد الابا البطارقة الرابع والسبعون (fol. 284). Mais le nom de Jean avait déjà été pris avant lui par d'autres patriarches.

2. Cf. *Catalogue des mss arabes de la Bibliothèque nationale*, par M. le baron de Slane. Paris, Imprimerie nationale, 1883, p. 82-83. L'histoire des patriarches d'Alexandrie comprend deux manuscrits, les n°s 301 et 302.

3. Malek-el-Adel, sultan ayoubite, régna de 1200 à 1218.

tropolitain, celui-ci fut déposé et remplacé par un moine de la règle de Saint-Antoine, nommé Isaac, dont le frère aîné, Joseph, ordonné prêtre en même temps qu'il était sacré évêque, le 8 mars 1210, le suivit en Abyssinie.

Isaac et Joseph furent reçus avec de grands honneurs par le roi, dont le nom est écrit dans notre manuscrit لالباد ; sa capitale était عدده ; sa femme s'appelait مسعل كبرى ; sa famille était originaire d'une province dont le nom est difficile à lire, et il avait deux fils, ابل et سارك.

Ce n'est pas la première fois que ces noms sont étudiés. Dans son *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Renaudot, qui s'est servi de notre manuscrit, a reconnu dans le premier le nom de Lalibala, roi d'Éthiopie, qui vivait à cette époque, et dans مسعل كبرى celui de sa femme, Masqal Kebrâ, dont il fait à tort Masqal Gabrit¹. Après lui, M. Guidi, reprenant l'examen du texte, a vu également dans لالباد le nom de Lalibala, dans عدده la ville d'Adoua, il a restitué le nom de la reine Masqal Kebrâ, correspondant à مسعل كبرى, et lu, pour le nom d'un des fils de Lalibala, Yetbâraq, سارك, roi d'Éthiopie, qui figure sur les listes éthiopiennes, identification qui n'est pas douteuse, bien que ce roi n'y soit pas désigné comme le successeur de Lalibala. Quant au nom de la province d'origine de la famille royale, écrit الله dans le ms. arabe du Vatican, le seul qu'il ait eu à sa disposition, le savant professeur l'a corrigé en لاستة, nom d'une province située à l'est de l'Abyssinie actuelle². Cette correction était, en effet, la seule possible et la seule logique par rapport à une tradition dont nous allons parler.

Dans les listes royales éthiopiennes, Lalibala appartient à une dynastie de rois appelés Zaguê³. L'origine de cette dynastie

1. Renaudot (Eusèbe), *Historia patriarcharum alexandrinorum jacobitarum a D. Marco usque ad finem sæculi XIII*. Paris, Fournier, 1713, p. 563. — Voyez aussi René Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, extrait du *Journal asiatique*. Paris, Imprimerie nationale, 1882, note 63.

2. Ignazio Guidi, *Note miscellanee*, dans le *Giornale della Società asiatica italiana*, vol. III, 1889, p. 164 et 181.

3. Sur cette dynastie. voyez : Bruce, *Voyage aux sources du Nil*, traduction Castéra. Londres, 1790, t. III, p. 331 et suiv. — René Basset,

nous est inconnue. D'après une tradition rapportée par Bruce, elle aurait été fondée par une reine juive qui s'empara du trône au ^x^e siècle et qui habitait précisément le Lasta¹, mais il n'en est pas question dans les écrits des Éthiopiens ni dans ceux des écrivains qui ont précédé le célèbre voyageur écossais². Les vies des patriarches d'Alexandrie, qui nous fournissent de temps en temps quelques indications sur l'histoire de l'Éthiopie, mentionnent, sous le patriarcat de Philothée, de 984 à 1002 ou 1003, une reine qui attaqua le roi d'Abyssinie, ravagea son royaume et lui fit une poursuite acharnée³. Cette femme régnait, dit l'historien arabe, على بنى اليهود, sur les Beni el-Hamuya ou el-Hamuta, tribu inconnue. M. Guidi, en s'appuyant sur la tradition, avait proposé de corriger اليهودية en اليهودية et de lire « reine des Juifs »⁴. M. Halévy, en se basant sur ce qu'aucune reine juive n'est citée par les Éthiopiens, a rejeté la tradition, qui paraît récente, et pensé tout d'abord à lire بنى الهغوية, « reine des Agaws »⁵. Mais la publication d'un passage de Marianus Victorius, où il est également question d'une reine éthiopienne qui aurait accompli les mêmes actes que la reine du texte arabe, et qui était mariée à un

op. laud., notes 64 et 65. — J. Perruchon, *Vie de Lalibala, roi d'Éthiopie*. Paris, Ernest Leroux, 1892, introduction. — Conti Rossini (C.) : *Appunti ed Osservazioni sui re Zāgué e Takla Hāymānot*, estratto dai *Rendiconti della reale Accademia dei Lincei*. Roma, 1895. — *Sulla dinastia Zāgué*, estratto dall' *Oriente*, vol. II. Roma, 1897. — *Note etiopiche*, estratto dal *Giornale della Società asiatica italiana*. Roma, 1897, nota III, *Sovra una tradizione bilin*, que j'ai oublié de citer dans mon article : *Le Pays de Zāgué, Revue sémitique*, juillet 1897, p. 275. — Cf. aussi les ouvrages ou articles indiqués d'autre part.

1. Bruce, *op. laud.*, p. 331 et suiv.

2. Cf. J. Perruchon, *Lettre adressée par le roi d'Éthiopie au roi Georges de Nubie, sous le patriarcat de Philothée*, 2^e article, texte arabe et traduction, dans *Revue sémitique*, octobre 1893, p. 359 et suiv.

3. Cf. J. Perruchon, *Lettre adressée par le roi d'Éthiopie au roi Georges de Nubie, sous le patriarcat de Philothée*, premier article, texte arabe et traduction, dans *Revue sémitique*, janvier 1893, p. 71, et l'article ci-dessus.

4. Ignazio Guidi, *Note miscellanea*, déjà citées, p. 164.

5. *Revue des études juives*, 1889, p. 457. — Cf. J. Perruchon, *Vie de Lalibala*, introduction, p. IX-XIV.

prince du Bugna¹, l'a porté ensuite à corriger البغونة en اليهود, le Bugna ou Beguena, en éthiopien ብጉና².

Or, au lieu du mot que l'on pouvait lire لاسنة dans le ms. arabe du Vatican, notre manuscrit présente à la même place les caractères الكه, qui ne peuvent être lus que Bekuna, Bakuna ou Bukna. C'est donc bien le Bugna, et quoique l'orthographe diffère de celle proposée par M. Halévy et qu'il s'agisse d'un texte différent, l'hypothèse de mon excellent professeur se trouve pleinement confirmée. J'ai le plus grand plaisir à le constater. D'après notre historien arabe, la famille de Lalibala était originaire du Bugna.

Dans l'exposé qui précède, je me suis efforcé de résumer de

1. Le Bugna paraît être un district du Lasta. D'après Salt, *Voyage en Abyssinie*, traduction Henry, t. II, Paris, 1816, p. 292, Bugné serait le nom donné par les Portugais à cette province. « On a déjà fait mention des montagnes escarpées et presque inaccessibles qui composent la province de Lasta, que les écrivains portugais nomment fréquemment Bugné, ce dont je n'ai pu découvrir la raison; car ce nom est aujourd'hui tout à fait inconnu dans le pays. » A la page 19 du même volume, ce voyageur donne la description suivante du Lasta : « Le 7 octobre, après six heures de marche vers le nord quart d'est, il (M. Pearce) parvint à Sokôta, lieu réputé la capitale du Lasta. Cette province, qui est partout extrêmement montagneuse, forme une barrière presque impénétrable entre les deux grandes divisions de l'Abyssinie, comprises généralement sous les noms d'Amhara et de Tigré, les montagnes n'offrant que deux défilés qui peuvent être gardés par un petit nombre de troupes. M. Pearce représente les habitants du Lasta comme d'excellents écuyers, qualité rare parmi les montagnards . . . La langue du Lasta est l'amharic, et les habitants portent les cheveux longs et tressés, comme les peuples des provinces du sud. A d'autres égards, ils ressemblent plus aux Gallas que les Tigréens; et en général on les considère comme des fanfarons, quoique cependant ils ne manquent pas de courage. » — Notre texte arabe montre que le Bugna n'était pas connu seulement des Portugais; il concorde avec les renseignements donnés à Marianus Victorius, et reproduits dans son catalogue des rois d'Éthiopie, publié en 1552. (Voyez J. Perruchon, *Lettre adressée par le roi d'Éthiopie au roi Georges de Nubie, sous le patriarcat de Philothée*, 2^e article, *Revue sémitique*, octobre 1893, p. 367.)

2. *Revue sémitique*, janvier 1896, p. 94, compte rendu de l'excellent travail de M. Conti-Rossini, intitulé *Appunti ed osservazioni sui re Zâgué*, déjà mentionné. — Voyez aussi une autre note de M. Halévy dans *Revue sémitique*, avril 1896, p. 187.

mon mieux et le plus succinctement possible l'état actuel de la question. L'on trouvera dans des notes l'indication des travaux les plus récents sur la matière et dont les principaux sont dus à M. Conti-Rossini. Malgré ses efforts et l'appoint nouveau que nous fournit la vie d'Abba Jean, l'histoire des rois Zâguê est encore loin d'être élucidée d'une manière satisfaisante, et je conclurai tristement avec Renaudot : « Hæc historicus noster Ægyptius, quæ si explicaret uberius, multa nos de Æthiopia docuisset, quæ omnino obscura sunt¹ »

Je reproduis, sans y rien changer, le texte arabe que j'ai copié dans le manuscrit n° 302 de la Bibliothèque nationale de Paris. La seule modification que j'y ai apportée consiste dans l'addition des points diacritiques, lorsque la lecture m'a paru certaine. Et, puisque l'occasion s'en présente, je dirai qu'il me semble inadmissible qu'un écrivain corrige un texte qu'il publie, à moins qu'il ne s'agisse de fautes de scribe dûment constatées. En général, il me semble préférable de donner au public les textes tels qu'ils existent, en indiquant par des notes les corrections à effectuer.

J. PERRUCHON.

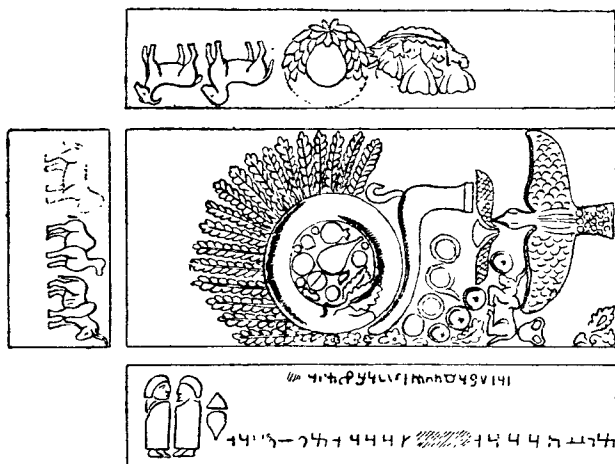
(A suivre.)

Une inscription araméenne d'Arabissos.

Je dois à l'obligeance de M. Salomon Reinach la connaissance d'un extrait du I^{er} volume des *Travaux de la section classique de la Société archéologique de Saint-Pétersbourg*, qui contient une notice du voyageur Y. J. Smirnov sur deux inscriptions en caractères araméens qu'il a copiées, le 3 novembre 1895, dans la cour d'un habitant d'Arabissos, aujourd'hui Yarpouz, ville située en Asie Mineure, sur la rive gauche du Kizil-Irmak (Halys). La pierre n° 1 de M. Smirnov est de 1.30 de long, 0.57 de large, 0.27 d'épaisseur, couleur noire, de basalte très épais. Elle offre une gravure en bas-relief, représentant des fleurs, des pampres, des feuilles, un oiseau et divers autres objets disposés d'une manière particulière. Sur deux côtés on voit des guirlandes et divers ani-

1. *Historia patriarcharum*, etc., p. 563.

maux. Sur le troisième côté se trouvent deux lignes d'écriture, la première courte et serrée, la seconde plus longue avec des lettres distancées et suivie de deux objets symboliques superposés, derrière lesquels se tiennent debout deux hommes sommairement dessinés et tournés l'un vers l'autre, dans une attitude hiératique.



Je laisse aux archéologues le soin d'interpréter le bas-relief, mais je dirai un mot au sujet de la première inscription qui me paraît araméenne de caractères et de langue, bien qu'il y ait encore des signes douteux ou effacés, soit par suite de l'effritement de la pierre, soit par l'insuffisance de la copie. Voici ce que je crois pouvoir discerner :

ורו עבר . תחנת . . לדבק מוד[?]

Le premier mot dont la lecture est absolument sûre semble être le verbe araméen **ורו**, « a fait avec dévouement », dérivé du zend *zaraz(da)*, « dévoué ».

Le mot suivant est sans aucun doute à lire **עבר** ; mais est-ce un verbe ou un nom ? Dans le premier cas ce serait un verbe principal, tandis que le verbe précédent **ורו** exprimerait l'idée adverbiale : « il s'est dévoué, il a fait » = « il a fait diligemment ou avec dévouement », et le sujet serait le nom propre **תחנת** qui est comparable au nom hébreu **תחנה** (I Chroniques, IV, 12).

Dans le second cas, עבד-תהנת serait un seul nom appartenant à l'auteur de l'ex-voto et signifiant « serviteur de Tehinnat », sans pouvoir affirmer si *Tehinnat* est un nom d'homme ou de dieu, l'un étant aussi possible que l'autre. Dans tous les cas, le signe qui figure entre ces deux mots n'est pas une lettre de l'alphabet, mais un signe.

Les trois traits qui suivent n'offrent pas de formes de lettres. Puis vient un ה à cou raccourci, suivi du groupe ד, ב, ק (ou ק) où le ק n'est peut-être pas très sûr. Le dernier mot est מוֹד, mais comme il y a quelque chose d'effacé après, on est tenté de compléter un י d'après la fin de ligne 2 qui semble présenter le même groupe. דבֿק-מוֹד, « attaché à Mazdaï », serait le nom du particulier pour lequel l'autel (?) a été érigée. Il est difficile de décider si l'élément מוֹד, *Mazdaï*, représente le nom du dieu suprême perse *Ahuramazda*, ou un nom d'homme dérivé de ce dernier, comme c'est le cas du nom du satrape מוֹדִי = Mazaïos, qui figure sur les monnaies de Cilicie. La forme des caractères de notre inscription correspond assez strictement à celle des légendes de ces monnaies.

Cette ligne semble donc signifier :

« A fait (ceci) avec diligence °Abéd-Tehinnat... pour Dabêq-Mazdaï. »

La ligne inférieure paraît claire au premier aspect, cependant je ne crois en donner la transcription que sous les réserves les plus formelles :

מוֹשֶׁת דרדי . . . דרדי מֶנ — [מֶנ]די

Les lettres ש et ג sont douteuses ainsi que les deux premières lettres du dernier mot. Dans ces conditions toute tentative d'interprétation serait prématurée.

Nous ne tirons aucune conséquence de cette inscription; mais nous devons cependant faire remarquer que c'est la première fois que nous trouvons gravés sur la pierre les caractères de l'alphabet araméen qui, introduit dans l'Asie orientale par suite de l'invasion d'Alexandre, a donné naissance aux deux écritures les plus anciennes de l'Inde.

J. HALÉVY.

Notes sumériennes

(NOUVELLE SÉRIE)

Je crois utile de reprendre l'étude des petites problèmes « sumériens », dont le cours a été interrompu depuis plus de deux ans dans cette Revue par suite de questions plus pressantes. Devant le silence très peu digne des chefs du sumérisme, le devoir du chercheur sincère est d'aborder catégoriquement et sans cesse les difficultés que nous présente la constitution du système idéographique si compliqué des Assyro-Babyloniens. Le nombre incalculable des détails à élucider, au lieu de nous effrayer, doit plutôt nous stimuler à persévérer sans relâche dans cette besogne ardue. Le moindre point enlevé à l'inconnu étend l'horizon de la lumière. Si l'antisumérisme ne possède pas le don de la divination infail-
lible, il a la conscience d'avoir défriché un domaine de recherches scientifiques que ses adversaires avaient laissé totalement improductif, et cette conscience, qui est la raison d'être de sa vitalité, satisfait à toute son ambition.

$$1. - \langle \rightarrow \rangle = \langle + \rightarrow \rangle$$

Ce caractère est plutôt un phonème qu'un idéogramme. Sa lecture *u-du-un*, fournie par la glose S^b 95, exprime simplement les sons désignés par les deux éléments $\langle + \rightarrow \rangle = \dot{u} + \text{dun}$, qui constituent la substance du mot assyro-babylonien *utunu* ou *atunu* « four, creuset », l'araméen אֶחָוָנָא (Daniel, III, 15, 21, 23, 26). La première forme babylonienne semble indiquer la racine וָחַן, וָחַן, « être permanent » (cf. héb. וָחַן), le four ou l'âtre étant indispensable dans une maison. La valeur *dun* pour \rightarrow , donnée par la glose, ne s'est pas rencontrée dans un autre texte philologique, mais notre connaissance de la polyphonie des signes est très imparfaite.

$$2. - \rightarrow \triangle = \uparrow + \triangle$$

Lecture *bir*, abrégée de *bîru*, « enfant ». Les autres correspondants sont *bâlum*, « animal », *lalû*, « très jeune animal »,

nipi « animalcule (?) plante tendre (?) », *šibtu*, « bénéfice, intérêt, produit (d'où *bir-mi*, « produit de la nuit, sommeil, *shuttu*) ». Le sens de jeune et nombreux, symbolisé par le phonème *bir*, est déjà contenu dans le premier élément 𒁺 qui rend simultanément les mots synonymes *baru* et *biru*, auxquels il emprunte les valeurs *bar* et *bir*. Le second élément 𒂗 signifie notoirement « multitude ». Le sémitisme certain de tous ces mots nous fournit le moyen de ramener à la même origine le babylonien *urišu*, qui est synonyme de *lalû*. Il faut y voir une forme simple de l'araméen ܐܪܝܨܐ, « poulet sorti de l'œuf ». En arabe, la racine وَرَضَ, signifie « pondre plusieurs œufs à la fois », en parlant de la poule; la forme وَرَضَ a un sens analogue. L'éthiopien ወረዘ, « jeune », correspond étroitement à l'assyrien *urišu* qui, conformément à plusieurs cas similaires, devait se prononcer aussi *urizu*. On sait que la mutation de *s* en *z* est très fréquente en langue guëez.

3. — 𒂗𒁺 𒂗𒁺.

Une note describe (v, 23, 38^a) appelle ce groupe *dumu-daddû*, ce qui constitue la juxtaposition des noms des deux signes synonymes de « petit, jeune, enfant ». Cependant la lecture réelle en est *banda*. D'ordinaire on prend la syllabe *ban* pour une autre valeur de 𒂗𒁺 et on regarde le composé *ban-da* comme un terme idéographique ou, si l'on veut, « sumérien ». Il y a bien un mot assyrien *bandû* avec le sens de « enfant », mais on se tire d'affaire en affirmant que ce mot a été emprunté par les Sémites, en alléguant la raison qu'une racine בנר n'est pas sémitique. Quoique je sois très méfiant envers la prétention de savoir quelles racines sont possibles ou impossibles dans une langue si ancienne que l'assyrien et qui se sert couramment de racines autrefois inimaginables, comme 𒂗𒁺, 𒂗𒁺, etc., l'explication du fait que je viens d'exposer m'échappait pendant très longtemps. Dernièrement, je me suis aperçu que le mot *bandû* figure dans les inscriptions d'El-Amarna. Surata, préfet d'Acca, dit (95, 6-11) : *ana gir šār en-ya an-par ishtu shamê VII-shu VII-ha-an ushhihin ina pantê \ baṭnu ma ù siruma \ zuhru ma*, « aux pieds du roi, mon seigneur, soleil du ciel, je

me roule sept et sept fois, de ventre et de dos ». *Pantû* est une orthographe incorrecte de *bandû* et équivaut au phénicien *baṭnu* (בטן), « ventre ». Affecté du nisbé, *bandû* signifie en premier lieu « issu du ventre, enfant », comme l'hébreu פרי בטן (Psaumes, cxvii, 3; cxxxii, 11). Le prétendu composé sumérien *banda* est donc un phonème assyrien indubitable. Quant à la forme exacte de la racine, elle me paraît être בנט et signifier quelque chose comme « entourer, serrer, ceindre ». Je déduis cela du mot hébreu inexpliqué jusqu'à présent, אַבְנֵט, « ceinture », et sur lequel l'assyrien *bandu* jette une lumière inattendue. Il y a plus, nous sommes maintenant aussi en mesure d'expliquer le nom divin sabéen, au premier aspect monstrueux, מהבנטין, qui figure si souvent sur les cippes de Haram. Il se compose, à ce que je crois, de מה, comparable à l'éthiopien ሙሉ, « mari, seigneur », et de בִּנְטִין, forme d'agent fa'ālī (comme en éthiopien), plus la désinence du pluriel יָ (également éthiopienne). L'ensemble : Seigneur des ceignants, en hébreu בעל חגרים, semble indiquer qu'il s'agit d'un dieu qui préside aux expéditions guerrières où on a l'habitude de porter autour des reins un ceinturon auquel on suspend l'épée et le sabre (Juges, xviii 11 *passim*). De l'idée primitive de « ceindre pour le combat » à celle de « être fort », la transition est naturelle et l'on comprend facilement comment le phonème *banda* peut représenter aussi l'adjectif *ekdu*, « fort, robuste ».

4. — 𐎶𐎵𐎶𐎶.

Lecture unique *el*, tiré de *ellu*, « pur, clair, brillant » de *alalu*, « briller », racine sémitique générale הלל. C'est un fait constaté depuis longtemps. Mais est-ce un caractère simple ou composé ? M. Delitzsch a prouvé que la seconde alternative est exacte. En écriture babylonienne archaïque, ce signe laisse clairement discerner les éléments *sal* = *rapashu*, « être large, étendu », et *si* = *nûrum*, *namârum*, « lumière, clarté, splendeur » ; l'ensemble signifie donc littéralement « extension de lumière ». Comme les deux signes en question ont respectivement les sens fondamentaux de « organe féminin » et de

« corne », il est évident que dans la langue des inventeurs des cunéiformes il y avait un rapport de sens, d'une part, entre l'idée de l'organe féminin et celle de « largeur, étendue », d'autre part, entre « corne » et « lumière ». Or, cette connexion d'idées existe réellement dans le babylonien comme dans les autres langues sémitiques, où אִמָּה , אִמָּה , אִמָּה , « mère », sont radicalement apparentés à אִמָּה , אִמָּה , « mesure d'espace, coudée »; *ammatu*, « coudée, étendue du sol, terre », et *qarnu*, קָרְן , « corne, rayon »; comme verbe, קָרַן signifie « rayonner » (Exode, xxxiv, 29, 30, 35).

5. — →|.

Ce caractère a 5 lectures vérifiées aujourd'hui ; je les énumère avec leurs significations relatives :

1° *Anum*, *anu*, *ana*, *an-na*, *an* = *Anum*, *Anu*, « Anu, dieu du ciel suprême », *anu*, « dieu », *elû*, *shaqû*, « haut, élevé », *shamû*, « ciel », *antum*, « Anatu », épouse d'Anu », *kakkabu* « étoile », *pudum*, *rêshu*, « crâne, tête », *belu*, « seigneur », *sharru*, « roi ». — Dans cette série on distingue le sens de « étoile », qui est dû à la forme matérielle du signe archaïque représentant un assemblage de rayons. Le nom du dieu suprême *Anu* forme, de son côté, le fond des lectures plus ou moins réduites et de toutes les significations matérielles ou abstraites qui se rattachent à l'idée de « hauteur, élévation », y compris le « ciel », *shamû*, qui a ce sens fondamental dans les langues sémitiques; la notion de suprématie et de domination s'y rallie très naturellement. Ce sont des connexions qui frappent à première vue.

2° *Anu* = *shubultum*, « épi », *sissinnu*, « branche élevée », désignations symboliques tirées encore de l'idée de « élévation » qui exprime aussi celle de « croissance »; cf. שְׁבִלִים עוֹלֹה (Genèse, xli, 5, 22).

3° *Ilu*, *il*, fréquente dans les tablettes d'El-Amarna et dérivée soit du verbe *ilû*, « élever », racine עָלִי , soit de *ilu*, « dieu », racine אֵל ; la signification idéographique est encore inconnue.

4° *Dingir, dimmir* = *ilu*, « dieu » ; compositions visant au jeu de mots *din-gir*, « juge ou commandant du ciel », et *dimmir*, « colonne forte », mais venant réellement de *digirû* (pour *daggârû*), « protecteur » (cf. héb. דָּגַר, « couvrir, couvrir les œufs ») et *'dimirû*; cf. l'araméen דַּמַּר, « étonner »¹; le synonyme *hilipu* signifie également « protecteur », de *halapu*, « couvrir ».

5° *Eshshu* = *shubultu sha sheim*, « épi de blé ». Cette signification figure déjà au n° 2; la lecture *eshshu* semble venir de la racine שָׁשׁ, qui a donné l'hébreu שֵׁשׁ, « paille » et l'arabe حشيش, « herbe, foin ».

6° *Sa*, lecture du signe 𐎶, dont le nom reste immuablement *anû* (S^a, II, 49). Le phonème *sa* figure constamment l'idée de *riksu*, « lien, corde »; en talmudique le verbe עָנַב ou עָנָה signifie « lier, nouer, attacher », ce qui fait supposer que l'assyrien devait aussi posséder un substantif *anû* avec le sens de « nœud, lien ».

7° *Nagga* ou *niggi*, lecture du groupe 𐎶 𐎶𐎵 (*an-na*) = *anaku*, « plomb », héb. אָנָּךְ. Ces phonèmes sont tirés de la partie consonantique *nk*, avec l'adoucissement de *k* en *g*, comme cela arrive souvent en babylonien. J. HALÉVY.

1. C'est dans le cas où la lecture *dim-mer* serait exacte; mais, en vertu du fait que le son *m* exprime aussi celui de *g*, il se peut bien que l'orthographe dite néo-sumérienne *dim-mer* ou *dim-me-ir* représente en réalité le phonème *digger*, formant une simple variante de *dingir*.

BIBLIOGRAPHIE

Georg Bühler, *On the Origin of the Indian Brähma Alphabet*. Second revised edition of Indian Studies, N° III. Together with two Appendices on the Origin of the Kharoṣṭhī Alphabet and of the so-called Letter-Numerals of the Brāhmī; with three Plates. Strassburg. Karl J. Trübner. 1898. Prix : 5 Marks.

Nouvelle édition de deux écrits publiés en 1895 sur l'origine des alphabets indiens et dont les résultats ont été discutés aussitôt dans la *Revue sémitique* (1895, p. 223-285 et 372-389). Un hasard malheureux a enlevé M. Bühler aux études indiennes où sa disparition laisse un vide considérable. Cet ouvrage est donc le testament scientifique du regretté savant, mais malgré le profond respect dû à sa personne, il m'est impossible de dire que la nouvelle édition ait beaucoup consolidé l'opinion de l'auteur, qui soutient que les écritures indiennes, dont les formes araméo-alexandrines et grecques sont évidentes, datent du VII^e et du V^e siècle avant notre ère. Au lieu de discuter les faits essentiels, M. B. ne touche que trois menus points secondaires, dans le but d'une violente polémique personnelle. J'ai identifié les mots sanscrits *phalaka*, « plaque, tablette », et *piṭaka*, « boîte à cartes », avec le grec *πλαζ*, « plaque », et *πιτακον*, « carte » qui ont aussi été adoptés par les Araméens sous la forme de פלוקם et de פחקא. Pour démontrer mon peu de *scholarship*, M. B. m'oppose que *phal*, « fendre », donne *phalaka* comme le grec *σχίζα*, *σχίζαζ*, *σχίζα* de *σχιδ*, (*σχίζω*) ou le latin *scindula* de *scindo*, mais par la même raison on pourrait voir dans פלוקם un diminutif de פלם, dont la racine signifie également « fendre », et on aurait ainsi la coïncidence merveilleuse du groupe *plh*, créé indépendamment par les Indiens, les Araméens et les Grecs pour désigner la tablette. A l'étymologie abstraite, je préfère le témoignage de l'histoire relatif à l'introduction d'une foule de mots grecs dans les langues de l'Asie. Je ne pense pas non plus faire dériver *piṭaka* de *piṭ*, « accumuler », qui ne contient aucune idée de « carte » ou de « feuillet ». Pour la date 221 que j'ai attribuée aux inscriptions d'Asoka, en citant un passage de M. Max Müller, M. B. établit, avec raison, que c'est plutôt de 246 à 231, mais ces 25 ans en plus ne changent rien au fond, puisque l'écriture existait depuis 430. Quant à la légende de Bouddha représentée sur le pilier de Sanchi, il est certain que si elle existait alors, les compagnons d'Alexandre en auraient pris connaissance. J'ai aussi eu l'audace de contester l'antiquité présumée de Jâtakas pâlis, en montrant que les noms géographiques *Baveru*, *Seruma*, *Seriva* et *Kebuka* répondaient aux formes zendes *Bavri*, *Çairima*, *Çariva*, c'est-à-dire Babylone, Salm, Sarv et Kabaq (Caucase) de la légende de Tfraetonâ ou Féridoun. M. B. se tait prudemment sur les trois premiers termes et se contente de constater par un passage

que *Kebuka* signifie « eau, étang », mais qui lui prouve que cette eau ou cet étang n'était pas primitivement situé dans la chaîne du Caucase; une désignation telle que « eau, étang du Caucase », pouvait même convenir à la mer Caspienne¹. Enfin, à ma remarque que la forme *Yavana* pour « Ioniens, Grecs », doit venir des Araméens alexandrins qui prononçaient comme les Hébreux יָבָן, *Yāwān*, tandis que les Perses et les Araméens postérieurs, prenant modèle sur le Ἴων grec, prononcent *Y'awna*, M. B., pour toute réponse, se plaît à citer des fausses accentuations qui se sont glissées dans ce mot! Voilà un « scholarship » qui passe des mouchérons et avale des chameaux. La critique consacrée à ma thèse par M. A. Barth était autrement instructive. En laissant de côté les points menus et secondaires, le savant indianiste s'était attaché à apporter la lumière sur les deux résultats essentiels de ma démonstration, savoir: l'antériorité de la *kharoṣṭhi* sur la *brāhmi* et l'influence de la première sur la vocalisation médiale de la seconde, et il n'a pas hésité à les adopter. Il reconnaît donc avec moi la *codification* tardive des *Védas*, tout en admettant pour ces derniers une longue conservation orale que, de ma part, je ne crois pas possible. M. B., au contraire, n'a rien cédé ni rien changé à sa première méthode dont j'ai signalé les nombreux défauts; il admet même des formes araméennes qui ne se trouvent pas sur les poids assyriens, comme le 𐤔 sans jambage et le 𐤕 fermé; tout cela afin d'expliquer les lettres *brāhmi* *da* et *tha*; il en est de même pour une foule d'autres détails sur lesquels il est inutile de rouvrir la discussion². Dans le tableau des signes numériques ajouté à la fin et où les chiffres égyptiens n'ont absolument rien à voir, tout le monde constatera d'emblée l'importance des lettres *kharoṣṭhi* *pa* (abrégé de *panca*) « cinq » et *sa* (abrégé de *sata*) « cent »; en faisant grâce des autres chiffres d'unités, ces deux lettres suffisent à prouver, contre M. B., que les Indiens du

1. Le parallélisme du passage cité par M. B.: « As-tu parcouru la mer? As-tu parcouru le *Kebuka*? » montre déjà suffisamment que *Kebuka* désigne une « eau » particulière et n'est pas un nom commun comme le veut le commentaire.

2. Voici cependant un petit fait: MM. B. et V. Henry (R. Cr., 1898, p. 477) trouvent très naturel que Darius, qui a inventé une écriture cunéiforme particulière pour l'usage de la partie aryenne de son empire, ait propagé ou laissé propager dans la Satrapie importante de Gandhāra un type cursif d'origine araméenne qui convenait infiniment moins à l'expression du dialecte local. Si les Achéménides tenaient tant à avoir une chancellerie araméenne, ils auraient commencé par l'établir en Perse. Pour Alexandre qui s'intéressait peu à l'écriture perse, l'introduction d'administrateurs araméens dans les provinces de l'est simplifiait considérablement la tâche du service des renseignements. Du reste, la propagation de l'écriture se fait toujours de proche en proche, jamais par des sauts brusques.

II^e siècle après notre ère connaissaient l'écriture kharoṣṭhi et y faisaient des emprunts; les dénégations indignées restent donc sans effet¹. Mais trêve aux explications; gloire et respect au savant éminent dont nous avons toujours admiré l'immense érudition. Paix à ses cendres.

Hittiter und Armenier, von P. Jensen. Mit zehn lithographischen Schriftafeln und einer Uebersichtskarte. Strassburg. Verlag von J. Trübner. 1898.

M. Jensen est très mécontent de moi, car j'ai commis trois crimes impardonnables : 1^o M. J. ayant traduit du hittite la phrase : *X, von Erme der König, der König*, j'ai par une inspiration diabolique déplacé la virgule et écrit : *X von Erme, der König, der König*, afin de rendre la phrase ridicule ; 2^o au lieu de dire : « un autre groupe désigne la ville de Karkemis », j'ai dit : « un autre signe désigne Djerâbis » ; 3^o j'ai orthographié le mot hatien pour roi, *sieraos* au lieu de *si(e)ra(o)-s*. Ce sont, certes, des cas pendables; toutefois, on me permettra d'apporter des circonstances atténuantes. Le ridicule de la première phrase ne résidait pas tant dans le déplacement de la virgule, mais dans la parenthèse « (der Scheikh) » qui suivait le dernier « König » et que M. J. supprime tacitement aujourd'hui. Je reconnais que la distraction m'a joué un mauvais tour dans le second cas; c'est entendu : il s'agit d'un groupe et non d'un signe; quant à Jérâbis, le mal n'est pas grand, l'identité de Djerâbis et de Karkemis étant connue. Pour le troisième cas seul je resterai impénitent et voici pourquoi : les écrits hittologiques de M. J. sont tellement constellés de lettres accentués, de parenthèses et de crochets, qu'après la lecture d'une page mes yeux sont tout en feu; la suppression de ces bacilles graphiques m'était donc commandée par les considérations hygiéniques qu'on doit aux lecteurs. Quoi qu'il en soit, M. J. trouve nécessaire de foudroyer avant tout ceux qui, comme moi, ne croient pas à son

1. A propos du chiffre 8, où j'ai cru pouvoir admettre la composition $a + s = aṣṭa$ « huit », M. B. (l. c. p. vi, note 1) veut bien me dire que j'ignore les principes de l'épellation indienne qui sépare *a-ṣṭa* et non *aṣ-ta*. M. V. H. (l. c. p. 478, note 1) considère cette objection comme irréfragable et ajoute : « Il est bien certain qu'une ligature *ash* ou *as* est, pour un scribe hindou, une impossibilité absolue, ce que nos voisins appellent d'un mot énergique « ein Unding ». Ces savants confondent malheureusement l'épellation avec l'abréviation. Ainsi, nous écrivons en abrégé chap., vol., les mots que nous épelons *cha-pi-tre* et *vo-lu-me*; les marchands (traders) indiens seront-ils plus méticuleux que les écrivains européens? Quant à la ligature *ash*, *as*, elle s'est formée pour la commodité des scribes et est comparable à la forme du chiffre 500, qui se compose des lettres *pa + sa* reliées ensemble. Le système de la vocalisation intérieure consiste précisément dans ces sortes de juxtapositions.

déchiffrement. C'est, dit-il, « que ceux qui ont osé les premières critiques, ne se *gèneront* pas, certainement, cette fois non plus, de *priver de son succès* mon nouvel ouvrage que voici, au moyen de jugements *tout aussi frivoles et tout aussi indolents* » (p. xv). Puis, après avoir exposé ses *preuves*, il conclut superbement : « Que dorénavant, ceux qui ont *rechigné arrogamment* jusqu'à présent, décident quelles exigences ils peuvent encore alléguer pour imposer aux *sceptiques de profession*, afin d'entraver encore longtemps la *victoire de mon affaire*. » Le hittologue irascible s' imagine donc qu'on ne peut douter de son infailibilité sans être mû par une noire jalousie et des intérêts personnels. Cependant, les défauts de sa méthode ont été succinctement exposés dans ma critique de son mémoire sur l'inscription d'Arslan-Tépé (*Revue sémitique* 1896, p. 376-378), que M. J. passe sous silence, puisqu'il ne parle que de celle que j'ai présentée au Congrès des Orientalistes de Genève sur son travail paru dans la D. M. Z., en 1894. Je vais donc les reproduire en substance pour répondre à son défi : 1° Les Heta, Hatté des Égyptiens et des Assyriens sont les חֶתִּים chananéo-sémitiques des auteurs hébreux et n'ont absolument rien de commun avec les Hatio-Hayk^c de l'Arménie, dont le nom commence par un *h* et non par un ח. Les noms royaux *Htasr*, *Mtnr* et d'autres encore s'expliquent bien en sémitique, ce qui n'empêche pas que certains noms attribués par les Égyptiens à des Heta appartiennent réellement à des individus originaires de l'Asie Mineure ; 2° Les inscriptions ayant été trouvées en dehors de la Cilicie, on n'a pas le droit de les appeler « ciliennes » ; 3° L'arménisme de ces inscriptions devait être le résultat d'une explication nette et précise des noms propres ciliens et cappadociens par l'arménien. Aussi longtemps que cette preuve ne sera pas donnée, cette affirmation planera en l'air, et cela d'autant plus que le rétablissement de la forme archaïque des mots à comparer est souvent douteux, voire impossible. Ainsi, aucun des arménisants spécialistes et des savants indigènes que j'ai consultés, n'a pu reconnaître, pas plus que moi-même, le moindre vestige d'arménien dans les syllabes pointillées et hachées qui composent les transcriptions de M. J. Au lieu de la proposition gigantesque qui remplit toute la page VII et qui offre tout d'une haleine le soi-disant contrôle des lectures admises, M. J. aurait mieux fait d'analyser une seule phrase hittite contenant un sujet et un verbe avec son complément direct ou indirect, et notre scepticisme aurait aussitôt disparu. L'affirmation que les figures qui représentent un pot, un ver, un long bec, une tête de bélier, une tête de veau, une tête d'âne, un soulier à bec, un phallus, un *puendum muliebris*, doivent symboliser les sons respectifs : *h* (spiritus lenis), *r*, *ar*, *k*, *n*, *p*, *s*, *m*, parce qu'en arménien ces objets sont désignés par les mots *'aman* (ou *'anóth*), *ordn*, *aragil* (cigogne),

**khoy*, **port* (néo-arm. *hort*), **ēnshu* (néo-arm. *esh*), *treh* (de **d-reh*), *tsnanel* (« engendrer »), *mayr* (de **māter*), tout ingénieuse qu'elle est, ne peut avoir de valeur qu'à la condition que ces lettres entrent dans la composition de noms propres d'hommes ou de pays ; or, d'après M. J., presque tous les noms propres s'écrivent par un seul idéogramme sans complément phonétique. L'expression constante de noms propres par un idéogramme isolé est déjà en soi peu vraisemblable. Nos doutes sont donc fondés. Nous sommes cependant prêt à applaudir à la découverte de M. J., voire à admettre les conclusions ethnographiques et historiques qu'il en tire un peu prématurément, mais il faut que notre religion soit d'abord suffisamment éclairée.

מסכת סוכה. *Der Traktat Sukka* (von der Festhütte). Uebersetzt nach der ersten zensurfreien Ausgabe (Venedig, 1520-23), mit Berücksichtigung der neueren Ausgaben, nebst kurzen Erklärungen, von Lazarus Goldschmidt. Berlin, S. Calvary et Cie, 1898.

Traduire le Talmud babylonien n'est pas une besogne facile ; il est plus difficile encore de mettre cette traduction à la portée du public. M. L. Goldschmidt, qui a toutes les qualités requises pour réussir dans cette tâche ardue, a eu la chance de trouver dans M. Calvary un éditeur coulant et dévoué. Le programme primitif annonçait la publication critique du texte accompagné d'une traduction allemande avec de courtes explications ; puis, sur la demande de plusieurs amateurs, il a été décidé de faire un tirage à part de la traduction.

Celui que j'ai sous les yeux est la traduction du Traité relatif à la tente dont l'Israélite doit faire sa demeure pendant la fête du mois de Tisri, appelée à cause de cela « la fête des tentes ou des tabernacles ». Le savant traducteur, aidé par la flexibilité de la langue allemande, suit le texte talmudique presque littéralement, et les expressions ambiguës sont expliquées par des notes. Partout où j'ai voulu vérifier, j'ai trouvé la plus grande exactitude. Voici pour tant pour mémoire quelques observations : *ולפי דרכנו למדנו* (II) signifie : « et nous apprenions indirectement », non : in unserer Weise lernten wir daraus. *הסומך סוכתו בכרעי המטה* (II, 4) ne signifie pas « wenn man die Festhütte an den Fuss eines Bettes stützt », opération qui est d'ailleurs impossible. L'interprétation exacte se trouve dans Raši, *מטה שלמה* et *כרעי* est un pluriel. Dans II, 2, il aurait fallu conserver le terme technique *מדובללת* pour que la discussion des Amoraim fût comprise. En général le commentaire de Raši, ainsi que les remarques des Tosaphot, doivent servir strictement de guide dans les parties halakhiques du Talmud. La grande qualité de cette traduction, c'est qu'elle est faite sur un manuscrit antérieur à toute censure juive ou chrétienne, ce qui

mettra tout le monde en mesure de reconnaître que les prétendues attaques des rabbins contre le christianisme appartiennent au domaine de la fable.

H. Holzinger, *Genesis erklärt*. Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1898. — Karl Budde, Alfred Bertholet, G. Wildboer, *Die fünf Megillot*; chez le même libraire.

Ces deux volumes forment les V^e et VI^e livraisons du *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament* que publie M. le Dr Karl Marti, professeur de théologie à l'Université de Berne. Nos lecteurs savent déjà que cette collection poursuit des tendances très libres dans l'exégèse de l'Ancien Testament, afin d'aboutir d'une manière plus ou moins directe à l'apologie du christianisme. Mes préférences sont pour des interprétations sans aucune arrière-pensée religieuse, mais je reconnais sincèrement et avec un vif plaisir qu'entre les mains des savants collaborateurs l'exégèse biblique a fait d'immenses progrès. Je parle naturellement de la fixation exacte des formes grammaticales et des significations lexicographiques, car en ce qui concerne l'état de la critique rédactionnelle je persiste à croire qu'elle est loin d'avoir dit son dernier mot. Les raisons de mon scepticisme à ce sujet ont été minutieusement exposées dans mes *Recherches bibliques*; il est impossible d'engager de nouveau le débat à propos de chaque nouvelle publication, et il faut se borner à quelques détails d'interprétation. Voici un certain nombre de remarques qui m'ont été suggérées par la lecture des ouvrages annoncés ci-dessus, en commençant par le commentaire sur la Genèse.

1, 1-2. Le premier verset de la Genèse est sans aucun doute une proposition absolue servant d'introduction générale, comparable au premier verset du décalogue. Le deuxième verset forme une phrase temporelle et le troisième en est l'apodose (*R. B.*, I, p. 46 et note); le chaos aquatique est une ébauche confuse, non un principe primordial. — *L'esprit* d'Élohim (= un vent salutaire) et l'idée de « couvrir » ne vont guère ensemble; le sens de « couvrir » ne convient pas non plus au verbe רָחַף qui signifie « s'agiter » (*Deutéronome*, xxxii, 11). Le mouvement accéléré, mais relativement doux du vent sur la surface des eaux, si nécessaire pour en empêcher la stagnation et la corruption, avait surtout pour but d'en arrêter la croissance excessive; comparez VIII, 1, où le רָחַף אֱלֹהִים accomplit la même mission. — 25. M. H. écarte avec raison les motifs allégués par MM. Dillmann et Strack pour expliquer l'omission après ce verset d'une bénédiction analogue à celle du verset 22, mais la supposition qu'en ce faisant l'auteur ait voulu rendre moins sensible la condensation des deux œuvres, dans l'œuvre du

sixième jour comme dans celle du troisième, est bien singulière. La cause est cependant assez transparente; c'est que la multiplication des reptiles et même des animaux sauvages, ou non domestiqués — et ils étaient tous ainsi à ce moment — est nuisible à l'agriculture qui est la seule destination de l'homme d'après la Genèse. — 26. L'auteur reconnaît que l'emploi des pluriels rattache ce verset à III, 22 et XI, 7, mais ne remarque pas l'impossibilité d'écrire **כאחד** **ממנו** sans avoir lu ou écrit **בצלמני כדמוהני**. — P. 22. La lecture ἐγένετο Μωτ chez Philon de Byblos doit être corrigée en ἐγένετο Τωμωτ = **הדמה**, le babylonien *Tiamat* (J. Halévy, *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 386-388). — II, 5-7. La **אדמה** des deux premiers versets est la même que celle du troisième, c'est-à-dire le sol dont Adam fut créé et où Yahvé planta ensuite le jardin. Le **אד** = babylonien *edu*, «flot», est identique au **נהר** du verset 10; tout remaniement du texte est inutile. — III, 16. Au lieu de **השוקתך** les Septante lisent **השיבתך**, mais par ἀποστρέψας ils entendent visiblement «refuge, recours», d'après le sens néo-hébreu de **השובה**, non dans celui d'un retour après une absence (I Samuel, VI, 17): le rapprochement de **אישד** **כשוב הכלה אל** (II Samuel, XVII, 3, Septante), n'est donc pas exact. **אל אישה** est d'ailleurs impossible: il faut **אל חתנה**, et le texte massorétique est d'une clarté parfaite, quand on lit: **כשוב הכל [מן] : האיש אשר אתה מבקש**, etc., «lorsque toute (l'armée) retournera de la présence de l'homme que tu cherches, tout le peuple sera en paix»; cf. Juges, XI, 31. — P. 58. Une construction **קניתי איש את יהוה** n'est pas admissible. — P. 62-63. Le tableau relatif à la vie des patriarches selon le samaritain est une transformation réfléchie du texte massorétique; la démonstration en sera faite prochainement. — VI, 3. Difficultés exagérées: **רוח** se rapporte à **רוחני**, «mon esprit qui devait guider l'homme vers la vertu est lui aussi devenu chair, c'est-à-dire le guide vers les appétits charnels»; cette idée est reprise au verset 5. — P. 78. Confusion de l'arc de Yahvé comme arme de guerre avec l'arc-en-ciel, signe précurseur de la cessation de la pluie; la considération que le dieu qui a besoin de ce signe pour se rappeler sa promesse de ne pas détruire le genre humain par un déluge, n'est pas le dieu qui eut soin de sauver le juste de la catastrophe, atteste suffisamment l'incompatibilité de l'exégèse scientifique avec les exigences dogmatiques sectaires. Dans l'esprit du narrateur populaire hébreu, l'apparition de l'arc-en-ciel est une garantie gracieuse de conservation de la part de Dieu, et par conséquent un moyen efficace de tranquilliser les hommes et les animaux auxquels les pluies torrentielles, souvent accompagnées de coups de tonnerre et d'éclairs, inspirent ordinairement une terreur instinctive. — X. L'inexactitude d'envisager ce chapitre comme un tableau ethnographique général a été démontrée dans mes *Recherches bibliques*, p. 146-212. — Nemrod est donné comme usur-

pateur, non comme fondateur de royauté et de villes. ראשית ממלכתו signifie « la meilleure partie de son royaume » et Assur est le fondateur de Ninive. — xi. Faire construire la tour de Babel par tous les Noahides, même par ceux dont l'habitat était le haut nord, est une idée qui ne s'est certainement pas présentée à l'esprit du narrateur; ce dernier ne parle que des Sémites seulement, comme il parlera des Chaldéens (Arpaksad) seuls au chapitre suivant. — xii. Sur l'erreur de l'identification de חרן avec la Harran de la Mésopotamie supérieure, voyez *R. B.*, p. 308-330.

Je ne pousserai pas plus loin ces observations verbales : on les trouvera dans mes *Recherches* sur la Genèse. Quant à l'antiquité et à l'historicité du chap. xiv, les inscriptions babyloniennes de *Hammurabi* ou *Am-rapalt*, roi de Babylone et vainqueur de son ancien suzerain *Kudurluhgamar*, roi d'Élam, et de ses anciens covassaux *Eriaku*, roi de Larsa, et *Tudhul*, roi de X, en fournissent une preuve irréfragable. Les subterfuges les plus finement combinés par la critique outrancière n'en changeront pas le résultat. J'ajoute seulement que *Hammurabi-Amraphel* a régné, non vers 1700-1650, mais vers 2150-2100. Voyez *R. B.*, I, p. 330-349; 481-491, et *Rev. sémitique*, 1896, p. 285-287.

L'interprétation de cinq Megilloth est due à trois savants bien à la hauteur de leur tâche. M. Budde développe d'une manière convaincante l'idée émise d'abord par M. Wetzstein que le Cantique, loin d'être un petit drame, est simplement un recueil de couplets populaires chantés par les nouveaux mariés pendant la semaine de la fête nuptiale. La grosse objection qu'on peut opposer à ce point de vue est certainement la réduction de l'ensemble en parcelles trop minuscules. Le même savant s'est chargé de commenter les Lamentations et attribue les chapitres II et IV à un témoin de la destruction de Jérusalem resté en Palestine. M. Bertholet analyse soigneusement le livre de Ruth, qui poursuit une tendance contraire à celle d'Esdras et de Néhémie en démontrant qu'une femme moabite, par suite de sa piété, a mérité de devenir l'aïeule de David. Enfin, M. Wildboer commente les livres de *Qohelet* (l'Ecclesiaste) et d'Esther, qu'il place, l'un un peu avant l'époque macchabéenne, l'autre après les guerres de délivrance, vers 135. Toutes les questions relatives à ces écrits sont traitées avec une indépendance de vue des plus louables. L'espace ne me permet de soumettre aux savants auteurs que fort peu d'observations. L'unité de l'idée ne s'établit pas facilement quand les paroles Cant. 2-4 sont mises dans la bouche de la nouvelle mariée. Par les corrections שְׁכֵנִי et פֶּךָ au lieu de וְשִׁכְנִי et בְּיָדוֹ, cette tournure se maintient au verset 2, mais n'explique point la mention des עַלְמָתָיו, qui sont clairement les בָּנוֹת יְרוּשָׁלַם du verset 5. Encore moins explicable est, dans cet ordre d'idées, l'emploi de la première personne plurielle des verbes נִרְצָה,

נכסמה, נכסרה, נכסרה, que le contexte ne permet même pas de changer en formes du singulier. L'obscurité reste donc entière. D'autre part, il faut considérer le mot absurde **תודק** comme l'altération de **רוקח**, « parfumeur », et traduire la fin du verset 4 : « Nous psalmodierons (**נכסרה**; cf. **להנחיר**, Psaumes, xxxviii, 1; Lxx, 1; I Chron., xv, 4) ton amour au milieu du vin, ton plaisir (**אתהבך** au lieu de **אהבך**) au milieu de chants (**משירים** au lieu de **משרים**). » — Cant., vii, 6, **כרמל**, parallèle à **ארגמן**, est = **כרמיל**, « écarlate »; par métaphore, « très brillant » (II Chroniques, ii, 6, 13; iii, 14); l'ensemble signifie : « Ta chevelure (cf. Nombres. vi, 9; Deutéronome, xxi, 12) (brille) sur toi comme l'écarlate, tes tresses (sont aussi éclatantes) que la (couverture de) pourpre du coursier (ajouter **סוס** royal, attaché aux auges (de l'abreuvoir). » — P. 66. Une belle et solide explication de la cérémonie de la *Geüllä* dans Ruth, iv, 4. — P. 93. A lire dans Lamentations, iii : **בָּלָה עַל־רִי וַיַּכְנִי רֹאשׁ וַיַּתְּלֶנָּה** : « il a blessé mon cou et m'a frappé à la tête et aux dents ». — P. 145. Dans l'Ecclés., vii, 12, on doit lire deux fois **בַּעַל** au lieu de **בַּעַל** qui n'offre aucun sens. — P. 152. La lecture **בשׁל אשר** (viii, 17) est fausse; c'est **ל אשר** qui répondrait à l'araméen **בדול**; lisez : **בכל אשר**.

Un mot pour terminer. L'idée qu'on se fait généralement des déclarations talmudiques au sujet de certains livres bibliques me semble devoir être foncièrement modifiée. Les cinq Megilloth avaient, dès le commencement, une autorité moindre que les autres hagiographes, mais leur canonicité n'a été mise en doute qu'après la destruction de Jérusalem ou très peu de temps auparavant, lorsque les doctrines pharisiennes avaient totalement écarté celles des Saducéens. L'introduction de la mesure préventive de déclarer impure la main qui touche immédiatement les livres saints a fait soulever la question si les Megilloth en doivent être exceptées. Les partisans de cet avis cherchaient naturellement à le motiver par la teneur mondaine de ces livres. La contestation, bientôt réduite au silence au sujet des livres de Ruth et des Lamentations, où le tétragramme apparaît souvent, s'était surtout acharnée contre les trois autres livres, où ce nom sacro-saint est tout à fait absent. Les outranciers joignirent même à leur *index* les Proverbes et le livre d'Ézéchiël, les premiers à cause de leur sagesse profane, le dernier à cause de ses multiples contradictions avec les ordonnances du Pentateuque. On connaît la suite : l'exégèse artificielle ou allégorique sauva l'existence de ces livres, et réussit même à rehausser considérablement le prestige du Cantique et du livre d'Esther. Il n'est donc pas exact de voir dans la canonisation du Cantique un effet de la liberté la plus large que Dieu accorde au jugement même

erroné des hommes¹. Pour les anciens Sopherim, les chants nuptiaux, malgré quelques rares licences, exaltant l'amour et la fidélité des époux, n'étaient autre chose que la glorification du premier commandement de la Loi, et par conséquent un vrai hagiographe. En ce qui concerne enfin le livre d'Esther, dont l'historicité n'a jamais fait pour eux l'objet du moindre doute, sa canonisation était suffisamment motivée par la preuve éclatante qu'il donne de la protection que Dieu accorde à Israël. La situation du roman est claire : un méchant ministre d'origine amalécite, à force de mensonges et de fourberies, obtient du monarque le privilège d'anéantir toute la race juive de son empire, forte d'environ 1,000,000 d'âmes, et gagne les bas-fonds de la population pour exécuter cet ordre cruel et inique. Ce ministre est remplacé par un Juif qui obtient pour les siens l'autorisation de se défendre contre les agresseurs (הצרים אחרם, עבוד על נפשם). Après un combat de deux jours, l'instigateur et ses fils furent pendus, et 75,800 cadavres ennemis jonchèrent le sol. Les piétistes modernes, dont plusieurs pousseraient un cri de soulagement si le hasard faisait périr les millions de Juifs du monde entier, versent de chaudes larmes sur ces 75,800 cadavres en carton, et trouvent étrange qu'un tel roman ait pu être accepté comme canonique ; est-ce que les myriades de massacrés qui grouillent dans l'Apocalypse en ont empêché la canonisation ? Non, la pudicité n'a joué qu'un rôle effacé dans le débat rabbinique sur le Cantique ; encore moins la sensiblerie dans celui relatif au livre d'Esther, et les docteurs talmudiques cités à la page 171 seraient bien surpris des éloges qui leur sont décernés par le commentateur².

J. HALÉVY.

1. P. XII.

2. L'affirmation que, dans *Sanhédrin* 100 a, deux rabbins ont appelé « épicuréisme » le contenu du livre d'Esther, repose malheureusement sur une erreur d'interprétation : R. Yehuda blâme au contraire ces deux rabbins pour s'être prononcés trop affirmativement, sans le consulter, que le livre d'Esther est, au point de vue rituel, inférieur aux autres livres bibliques.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

(Suite.)

LES GRANDS PROPHÈTES

Jérémie.

Sur l'activité prophétique de Jérémie nous possédons des données précises, sinon suffisantes, grâce aux notes biographiques disséminées dans le livre qui porte son nom. Né dans une famille sacerdotale domiciliée à [°]Anatot, petite ville benjamite située à une heure au nord de Jérusalem, aujourd'hui [°]Anata, Jérémie exerça ses prédications étant encore très jeune, depuis la treizième année du règne de Josias jusqu'à la fuite en Égypte d'un reste de la famille royale après la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor, c'est-à-dire d'environ 624 à 588 avant J.-C. Sur la composition du livre même nous avons des informations authentiques. D'après le récit du chapitre xxxvi, Jérémie reçut dans la quatrième année du règne de Joachim (605) l'ordre divin d'écrire sur un rouleau toutes les paroles que Yahvé lui avait communiquées pendant les 23 années passées et de les lire devant le public qui se rendait au temple. Il fit ainsi et dicta ses prophéties à son secrétaire et ami Baruch qui se chargea de faire cette lecture au temple.

Un an après, Baruch lut le rouleau devant une grande multitude de gens qui venaient de faire leurs dévotions dans un jour de jeûne général, et lorsque le roi Joachim l'eut brûlé, Jérémie dicta de nouveau à Baruch le contenu du premier rouleau et y ajouta beaucoup d'autres paroles du même genre (וְנוֹסַף עֲלֵיהֶם דְּבָרִים רַבִּים כְּהֵמָּה), c'est-à-dire : quelques discours ou des fragments de discours qu'il s'était rappelés depuis. On voit qu'il s'agit d'une rédaction définitive des anciennes prophéties, mais il n'en résulte nullement, comme l'affirment les critiques modernes, que ces prophéties n'avaient jamais été mises par écrit avant cette date. Au contraire, la circonstance que Jérémie a pu refaire immédiatement le rouleau détruit donne plutôt à penser que les morceaux les plus longs et les plus importants avaient été au moins sommairement notés dans des cahiers détachés. Que pendant cette codification des omissions d'une part, des insertions plus ou moins mal placées d'autre part, aient pu se glisser dans le texte, aucun homme dépourvu de parti pris ne tentera de le nier. Le texte actuel, même là où toutes les versions sont d'accord, nous le prouve assez clairement ; mais de là à conclure : « que nous ne possédons aucune information authentique de la première moitié de l'activité de Jérémie, mais seulement un résumé donné par lui-même et dans lequel il a tâché de condenser autant que possible les idées principales »¹, c'est émettre un jugement par trop hâtif et dont l'inexactitude se révèle presque à chaque verset par la diction large et réitérée qui est propre à ce prophète². Je sais que le domaine des échappatoires est amplement pourvu, et que lorsqu'une hypothèse est près d'être ébranlée, il y en a toujours au moins une autre qui lui sert d'appui. Et en effet, l'esprit inventif desdits critiques a déjà paré

1. C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament* (1896), p. 164.

2. L'affirmation du même savant que le manuscrit devait être très court, parce qu'il a été lu le même jour trois fois d'un bout à l'autre (*an einem Tage dreimal vorgelesen*, p. 165), n'est pas mieux fondée. Baruch n'a lu devant le peuple que quelques extraits (וְקִרְאת בְּמִגְלָה) קרא בספר et le roi n'a écouté que la lecture de trois ou quatre feuillets (23). La seconde lecture faite par Baruch devant les chefs (15) pouvait seule comprendre le manuscrit complet, mais la chose n'est pas certaine.

d'avance à l'objection que je viens de mentionner par ces deux affirmations toutes gratuites, savoir : 1° que plusieurs passages sont dus à une imitation calculée, pratiquée sur le style de Jérémie par un auteur postérieur; 2° que l'ouvrage ainsi émaillé d'interpolations frauduleuses a été plus tard remanié *dans son ensemble* par des scribes et des lecteurs, et tellement défiguré que l'original des Septante différerait considérablement du texte massorétique. La première affirmation, que la peur du ridicule empêcherait de se produire dans toute autre branche de littérature ancienne, est le levier dynamique par excellence de la critique outrancière pour laquelle la douce et pure honnêteté des rédacteurs évangéliques n'aurait pas assez de relief si elle n'avait pas comme contraste dans un cadre supérieur l'image repoussante des brutalités et des fourberies des scribes juifs. On ne discute pas avec un parti pris. L'autre opinion prête davantage au contrôle. Le texte dont disposaient les traducteurs grecs n'était pas exactement celui dont nous disposons aujourd'hui, mais, au lieu de conclure à deux recensions indépendantes, nous n'y voyons qu'un nouvel exemple du mauvais état de l'exemplaire que les Septante avaient sous les yeux. A ce sujet, rien n'est plus instructif que la comparaison des versions grecque et syriaque avec le texte hébreu du fragment de l'Ecclésiastique récemment retrouvé. Bien qu'il soit incontestable que ce texte a subi un certain nombre de détériorations parfois très graves, il n'en est pas moins sûr que la majeure partie des fausses traductions, des déplacements et des omissions que l'on rencontre dans lesdites versions a sa source dans le mauvais état à degré divers des manuscrits qui leur ont servi de base. Ce qui est vrai des traductions de l'Ecclésiastique l'est également, puisque la preuve du contraire n'existe point, à l'égard de celles des autres livres hébreux, ce qui revient à dire que les différences de la version grecque, quelque importantes qu'elles soient, ne permettent pas de conclusion certaine sur l'état des autres exemplaires contemporains du livre de Jérémie, et infiniment moins encore sur celui du texte hébreu des époques précédentes. Du reste, notre étude présente repose sur des passages qui n'ont pas été l'objet d'une contestation quelconque; dans le très petit

nombre de cas contraires nous nous ferons naturellement un devoir d'éclaircir au préalable la question de l'authenticité.

Les prophéties postérieures à la composition du second rouleau ont vraisemblablement aussi été rédigées de la même manière sous la dictée de Jérémie par Baruch, qui a ajouté les parties narratives relatant les faits et gestes de son maître. Le témoignage de ce disciple fidèle et peu gâté par la fortune mérite le crédit le plus absolu. Y a-t-il encore un ou plusieurs autres collaborateurs, plus récents et moins dignes de foi ? Les critiques l'affirment sans hésitation. Comme M. C. H. Cornill s'est fait l'avocat de cette opinion, il est indispensable de traduire littéralement le résumé de ce savant, afin de permettre aux lecteurs de se faire une idée exacte sur tous les points en litige :

« Parmi les morceaux, relativement longs et fermés en soi, on *refuse généralement* à Jérémie les chapitres x, 1-16, et xvii, 19-27. Le discours sur la vanité des idoles et la folie de l'idolâtrie, x, 1-16, se trouve d'abord tout à fait isolé, puisque x, 17 est la suite immédiate de ix, 21. Puis, les Septante montrent des différences ; sans compter de menues variations, ils n'ont pas les versets 6-8 et 10 et placent le verset 6 entre 5 α et 5 β . Le rapport avec le second Isaïe est avant tout significatif. La raillerie sur les idoles et l'idolâtrie donnée dans notre passage est évidemment une réminiscence des célèbres expositions chez le Deutéro-Isaïe : voir dans Jérémie, x, le germe qui aurait fini sa croissance chez le premier, est difficilement possible. Si, en outre, le peuple est présenté comme vivant au milieu de païens et exposé aux tentations du paganisme, on doit regarder toute cette péricope comme une interpolation dépendante du Deutéro-Isaïe et introduite dans un endroit mal venu, peut-être à la suite de ix, 22-23, passage auquel x, 14 pourrait se rattacher. Le verset 11, écrit en langue « chaldaïque », qui sépare clairement les versets 10 et 12, doit en être éliminé comme une interpolation encore plus tardive. — La péricope sur la sanctification du Sabbat, chap. xvii, 19-27, porte au front le cachet de l'inauthenticité. Diction et phraséologie sont en général décidément jérémiques, mais la teneur est en opposition tangible et tranchée avec la théologie

prophétique de Jérémie, qui ne mentionne le Sabbat nulle part ailleurs et dont il est impossible de dire qu'il ait attaché des promesses aussi brillantes à un tel *opus operandum* extérieur, voire qu'il en ait pu rendre dépendante la persistance de Juda et de Jérusalem. Cela nous rappelle involontairement Néhémie, XIII, 15-22 ; en ce qui concerne la couleur jérémique indéniable, nous pouvons admettre seulement qu'un partisan quelconque de Néhémie a mis cette prédication dans la bouche de Jérémie¹. »

Nous n'aurons pas la candeur de nous étonner au sujet de la promptitude avec laquelle le projet de ces graves ablations a été admis par une école dont la chirurgie littéraire forme la spécialité caractéristique. Nous nous permettons cependant de penser que les péripécies unanimement condamnés n'ont nullement l'air d'être des excroissances parasites, mais des parties constitutives et inséparables de l'ensemble de l'œuvre de Jérémie.

Envisageons d'abord le passage x, 1-16. Au point de vue littéral, le groupe 8-9 qui interrompt le contexte se place avantageusement après le verset 4, qui vient d'ailleurs ; le verset 5 avant 10 et les versets 6-7 au lieu du verset 11. Cette modification insignifiante rétablit l'harmonie du discours et ne laisse presque rien à désirer. La Judée ayant été toujours entourée de païens, le prophète insiste auprès du peuple afin qu'il n'imité pas les usages du paganisme, l'adoration des corps célestes et des dieux faits de morceaux de bois cloués ensemble et couverts d'une couche d'or ou d'argent. Ils donnent ainsi la preuve de la plus grande folie ; leur vain fétiche est du bois, bien qu'il soit entouré de plaques de métaux précieux apportés de loin et revêtu d'étoffes de pourpre confectionnées avec art (2-4, 8-9). Ces dieux qui forment une masse inerte et incapables de prononcer une parole ne doivent inspirer aucune crainte, car ils ne peuvent faire ni le bien, ni le mal ; tandis que Yahvé est un dieu vrai, vivant et roi éternel, dont les peuples ne peuvent supporter la colère (5 et 10). Le prophète développe ensuite cette idée fondamentale, en célébrant les

1. *Einleitung*, etc., p. 167-168.

louanges de Yahwé comme l'être suprême et créateur, qui fait descendre la pluie au milieu de grandioses phénomènes atmosphériques. Sa conclusion est celle du prologue : si les hommes (païens) sont assez sots pour adorer ces bibelots vains et caducs, Israël ne doit pas les imiter, étant patronné par le créateur universel, Yahwé, dont il est le client héréditaire (6-7 et 12-16).

J'espère que cette unité contextuelle ne sera pas contestée. La version des Septante prouve seulement que ces traducteurs, même en admettant chez eux une fidélité scrupuleuse dont nous avons bien peu d'exemples, avaient affaire à un texte infiniment plus mauvais que le nôtre. Le témoignage prétendu gênant peut donc être retenu comme une présomption d'antiquité. Mais nous avons quelque chose de plus qu'une présomption, nous avons le témoignage formel de notre prophète lui-même, témoignage que les savants critiques ont oublié d'écouter. Conformément à son habitude connue de reprendre au cours de ses prédications ultérieures des expressions caractéristiques de tel ou tel discours antérieur, Jérémie ayant à intercéder auprès de Yahwé au sujet de la grande sécheresse qui faisait prévoir qu'aux horreurs de la famine se joindraient bientôt les horreurs de la guerre prochaine (chap. XIV), le prie d'envoyer une pluie abondante qui mettra fin à ces angoisses. Mais au lieu d'exprimer simplement sa demande, il emploie le tour de phrase suivant : **הַיֵּשׁ בַּהֲבִלֵי הַנְּגִימִים מִנְּשִׁימִים וְאִם הַשָּׁמַיִם יִתְּנוּ רִבִּיבִים הֲלֹא אִתָּהּ הוּא יִהְיֶה אֱלֹהֵינוּ וְנִקְוָה לָךְ כִּי אִתָּהּ עָשִׂיתָ אֶחָד-כָּל-אֱלֹהִים** « Y a-t-il parmi les faux dieux (mot à mot : vanités) des païens qui fassent descendre la pluie, qui fassent tomber (mot à mot : donner) du ciel (הַשָּׁמַיִם pour מִשְׁמַיִם) les gouttes (de la rosée) ? N'est-ce pas plutôt toi seul, Yahwé, notre dieu (qui puisses le faire) ? Donc, nous espérons en toi, car c'est toi qui as fait l'univers (mot à mot : toutes ces choses) ». Cette phraséologie recherchée ne s'explique que par le désir qu'avait le prophète de rappeler en le condensant le sujet du chapitre x, comparant les faux dieux et leur culte chez les païens, avec le Dieu vrai Yahwé et son culte qui sont l'apanage d'Israël. Le

composé **הבלי הגוים** résume à lui seul tous les versets x, 1-11 et 14-15 : l'expression absolument isolée **מגשימים ואם** serre de son côté le verset x, 13, traitant des phénomènes de la pluie (**מטר**) sous la figure de **המון מים**, tandis que **כי אחה עשיה אחד-כל-אלה** reproduit presque littéralement le **כי יוצר הכל הוא** de x, 16. Ajoutons deux autres remarques : le passage xvi, 19-20, annonçant que tous les païens se rallieront un jour à Yahwé après avoir reconnu que leurs dieux traditionnels fabriqués par la main de l'homme sont faux, **שקר**, vains et sans aucune utilité, **הבל**, est aussi une triple et claire réminiscence de **ואין בם מועיל** (x, 14), de **מעשה ידי חרש** (x, 3) et de **הבל המה מעשה העוהעים** (x, 15). Il y a plus, si l'on excepte Jonas II, 9 (cf. Psaumes, xxxi, 7), dont la date est relativement récente, Jérémie est le seul prophète qui emploie **הבל** tout court comme une épithète des faux dieux, même en dehors des passages déjà cités (ii, 5 ; viii, 19). L'authenticité de la péricope, x, 1-16 est donc au-dessus de toute contestation ; quant au persifflage de l'idolâtrie, Isaïe, xxxiv, 9-20, c'est naturellement un développement de la même idée, mais avec cette différence capitale qu'Isaïe II, parlant à une communauté de monothéistes convaincus soupirant après la délivrance de la captivité, trouve plaisant de railler le culte païen des dominateurs, tandis que Jérémie, s'adressant à un parti à tendances idolâtriques, prend un ton sévère, didactique, parfois comminatoire (x, 15) et n'a aucune envie de plaisanter. Je crois que la preuve est faite.

Passons à la péricope relative à la sanctification du Sabbat (xvii, 19-27). A ce sujet nous pouvons être très bref pour le moment, puisque nous y reviendrons plus loin. Disons cependant un mot. Les critiques reconnaissent le caractère décidément jérémique du passage, sur quoi se basent-ils donc pour dire de la même haleine qu'il *porte au front le cachet de l'inauthenticité*? Cette contradiction est résolue par eux en admettant l'intervention d'un faussaire du temps de Néhémie qui aurait audacieusement imité la phraséologie de Jérémie afin d'interpoler son factum au chapitre xvii. Malheureuse-

ment, ils se sont mis à plusieurs pour créer un être idiot. Un faussaire quelque peu intelligent, au lieu de se donner tant de peine pour falsifier un chapitre de Jérémie, aurait plutôt inséré ces cinq mots **וְלֹא חֲשָׂא (ו) בּוֹ כָּל-חֲשָׂא** dans un des nombreux passages du Pentateuque qui sont consacrés au repos du Sabbat, par exemple à la fin de l'Exode, xvi, 29, car le transport des fardeaux le jour du Sabbat fait tout l'objet dudit sermon de Jérémie. Personne ne prendra, je pense, au sérieux l'objection que Jérémie ne parle nulle part ailleurs du Sabbat, ou cette autre à savoir que dans la théologie de ce prophète, l'existence du royaume et du peuple ne saurait être rendue dépendante d'un pareil *opus operandum*. A la première remarque nous opposons l'affaire des esclaves dont il n'est question qu'une seule fois dans le livre de Jérémie (xxxiv, 8-22). La seconde est déjà démentie par cette même péricope, car la destruction totale du pays comme punition de la rétention de quelques esclaves n'est pas moins disproportionnée. Telle est la *théologie* de Jérémie. Que les critiques ne se récrient pas, elle est à prendre ou à laisser, mais elle est telle et l'historien n'a qu'à l'enregistrer et qu'à l'expliquer. C'est ce que nous ferons lorsque nous aurons à examiner ces deux péricopes. Nous montrerons alors la vraie raison pour laquelle ces savants, si doux à l'égard de xxxiv, 8-22, cherchent à se débarrasser de xvii, 19-27, qui les gêne énormément. Mais ne préjugeons rien à l'heure présente où nous nous contentons de ce seul résultat que les passages que nous allons étudier font corps avec les discours les plus authentiques qui soient sortis de la bouche du grand prophète d'Anatôl.

A. — II, 2-3.

Jérémie est de sa nature porté à voir tout en noir, son esprit ayant été assombri par une longue série de litiges et de souffrances personnelles. Ce groupe fait cependant exception et respire un optimisme et une douceur exquise. Il constitue une sorte de prélude aux chapitres xxx et xxxi qui sont les seules péricopes du livre où la gaieté déborde et éclaire frau-

chement la figure austère du prophète. C'est que sa vue est dirigée vers un avenir heureux pour sa patrie et pour ses nationaux, car il espère fermement que les dures épreuves de la captivité les ramèneront à la terre sainte foncièrement amendés, épurés de tous leurs défauts séculaires et vraiment dignes d'être le peuple chéri de Yahwé. Nos deux versets ont été notés à un moment où il commençait à réfléchir sur ce sujet et sentait le besoin d'un memento afin de ne pas oublier de le développer ultérieurement. Chacun des deux versets de cette note exprime une idée fondamentale : l'une explique l'origine de la sympathie qui rattache indissolublement Yahwé à Israël ; l'autre établit le prix inestimable que Yahwé attribue à Israël comme peuple, soit en lui-même, soit en face des peuples hostiles qui cherchent à l'anéantir. Ces deux idées, reportant l'avenir à une cause qui date de l'époque la plus ancienne de la constitution d'Israël en peuple, sont d'un ordre historique et par conséquent puisées aux sources les plus autorisées de l'antiquité de sa nation, c'est-à-dire au Penta-teuque. L'objet de notre recherche sera donc de déterminer exactement les passages dont le prophète les a tirées ainsi que la nature de ces documents au point de vue de la critique moderne.

a) Verset 2. Yahwé tient compte à Israël de la bienveillance dont il a donné la preuve à son égard aux jours de sa jeunesse (חֶסֶד נְעוּרָיו) où, semblable à une fiancée qui suit avec amour son futur époux (אֶהְבֶּתָּ כְּלוּלוֹתֶיךָ), il l'a suivi לְבָתֶּךָ (אֲחֵרֵי) dans le désert dépourvu de la moindre culture. Il va sans dire qu'il s'agit de la sortie d'Égypte, mais l'énonciation, tout en s'élevant à une hauteur idéale remarquable, suppose cette croyance que Yahwé ayant été avec le peuple dans des rapports qui ressemblent aux fiançailles d'un jeune couple, c'est-à-dire dans un engagement réciproque de s'unir l'un à l'autre, l'a de propos délibéré entraîné dans le désert et lui sait gré de l'y avoir suivi sans être effrayé des terribles privations auxquelles il s'exposait. Pourquoi l'a-t-il entraîné dans le désert ? La comparaison avec la fiancée tendre et fidèle y répond d'avance : c'est pour y sceller leur union définitive,

l'acte légal du mariage. Tel est le sens simple et naturel de ce beau verset.

Si on dépouille la forme poétique et imagée de l'énonciation, celle-ci se réduit à ce fait historique : Yahwé était entré en rapport avec Israël pendant que ce dernier séjournait en Égypte et le prévenait qu'il faudrait le suivre dans un lieu du désert pour qu'il devienne son peuple particulier. Israël suivit son Dieu avec un élan juvénile et l'alliance fut accomplie pour l'éternité. Personne n'ignore que ces faits sont circonstanciellément racontés dans l'Exode :

1° *Entrée en relations avec Israël.* Apparition de Yahwé à Moïse dans le buisson ardent. Mission de Moïse (Exode, III).

2° *Avis préalable qu'Israël rendra un culte à Yahwé dans le désert.* Parole prononcée par Yahwé à la même occasion : « Lorsque tu auras fait sortir le peuple de l'Égypte vous servirez Élohîm sur cette montagne (le Sinaï; *l. c.*, 12) ».

3° *Marche visible de Yahwé au-devant d'Israël.* « Ils partirent de Succot et campèrent à Étham, au bord du désert. Et Yahwé marcha devant eux, le jour par une colonne de nuage pour les conduire dans le chemin, et la nuit par une colonne de feu pour les éclairer, afin qu'ils pussent marcher jour et nuit (*l. c.*, XIII, 18, 20-21, cf. Deutéronome, I, 33) ».

4° *Accomplissement de l'alliance avec Israël dans le désert.* Récit de la station solennelle près du mont Sinaï et de la réception du Décalogue (*l. c.*, XIX, XX).

En examinant maintenant ces diverses sources au point de vue de la forme qu'elles ont dû avoir sous les yeux du prophète, voici ce que l'on trouve :

Le verset Exode, III, 12, faisait partie intégrante du récit précédent ;

Les six versets Exode, XIII, 17-22, figuraient dans le même contexte, car la précession miraculeuse de la colonne de nuage et de celle de feu n'avait une utilité réelle que dans le désert privé de route bien tracée et où l'on pouvait facilement s'égarer.

Les chapitres Exode, XIX et XX, relatent la scène législative du Sinaï et tout particulièrement XIX, 3-8, où la con-

clusion de l'alliance éternelle est proposée par Yahwé et acceptée par Israël.

D'après les critiques, les passages de la première et de la troisième catégorie ont été compilés de documents yahwéistes et élobistes par un rédacteur créé *ad hoc*, savoir par un Israélite resté dans le pays après la destruction de Samarie et ayant vécu dans la seconde moitié du VII^e siècle, mettons avec quelque complaisance 630. La vocation de Jérémie ayant eu lieu en 627, ou il faudra admettre que le prophète a considéré cette compilation qui ne datait que de trois ans comme une œuvre fondamentale de l'histoire de l'Exode, au lieu de se servir des anciennes rédactions autorisées *J* et *E* qui existaient, nous dit-on, séparément, non seulement à cette date, mais même beaucoup plus tard. Cela est d'autant plus inacceptable que l'origine éphraïmite du compilateur tardif, facilement reconnaissable par la choquante promiscuité des noms divins Yahwé et Élohim, ainsi que la mutilation de l'un et de l'autre original dans la compilation, ne pouvait pas manquer de rendre le prophète moins confiant. J'emploie à dessein cette expression anodine, car un homme de la combativité de Jérémie, qui eut souvent maille à partir avec les scribes de son temps (VIII, 8-12), aurait plutôt poussé des cris indignés et n'aurait pas hésité à la proclamer une abominable falsification. Pour tout homme désintéressé, la compilation *JE*, si elle est réelle, n'a pu acquérir une autorité indiscutable que lorsque l'existence séparée des originaux a été oubliée, c'est-à-dire, au moins, après le retour de la captivité. Que la critique outrancière recoure à son moyen héroïque bien connu et déclare le verset Jérémie, II, 2, interpolation postexilique, elle restera dans sa logique irrésistible, mais maintenir l'authenticité de ce verset et fixer la date de *JE* quelques années avant la vocation de Jérémie, c'est commettre une contradiction aussi flagrante qu'irréfléchie. En d'autres termes, la rédaction *JE* est originale et remonte plus haut que 650.

Le passage XIII, 17-22, emploie quatre fois Élohim et une fois Yahwé ; on l'attribue donc à la compilation *JE*, tandis que le verset 20 est par un caprice inappréciable mis sur le compte

de P., bien qu'il revienne littéralement dans Deutéronome, xxxiii, 6, et qu'il soit confirmé par l'expression **וְיִשְׁכְּבוּ** du passage également yahwéiste, Exode, xiv, 2-3. Ce que je viens de dire dans le précédent alinéa est donc applicable à celui-ci. J'ajoute que si l'on retirait le verset 20 comme prétendue interpolation postérieure, le contraste de Élohim et Yahwé serait devenu encore plus insupportable pour un lecteur du VII^e siècle, surtout pour un voyant d'une humeur si peu accommodante que le prophète Jérémie.

b) Verset 3. Il forme la suite visible du précédent : la fidélité qu'Israël montra envers Yahwé en le suivant dans le désert eut pour résultat de faire de lui un objet saint, semblable à la part consacrée à Yahwé et comme les prémices du produit de la terre, objet saint tel que tous ceux qui en mangent sont passibles de la peine du **אִשָּׁם** et, au cas où ils chercheraient à s'y soustraire, seront atteints par un malheur. Le sens prégnant et rituel de **יִאֲשָׁמוּ** ressort à la fois de son rapport avec **קֹדֶשׁ** et **רִאשִׁית** et de Jérémie, I, 7, où la phrase **כָּל מִצְאֵיהֶם** **אֲכָלוּ וְצָרִיהֶם אָמְרוּ לֹא נֶאֱשָׁם חַחַח אֲשֶׁר חָטְאוּ לַיהוָה** forme une antithèse parfaite avec **קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל לַיהוָה . . . כָּל-אֲכָלֵיו** de notre verset. On sait que le rite du **אִשָּׁם** occupe une place d'honneur à côté du **חֲטָאתָה** dans le plan cultuel d'Ézéchiel. Dans Isaïe II, également composé dans l'exil et par conséquent sous l'entière dépendance d'écrits préexiliques, le **אִשָּׁם** est même le seul mode de propitiation qui soit recommandé au serviteur de Yahwé pour se réconcilier définitivement avec ce dernier¹. Il est donc certain que Jérémie ainsi que ses auditeurs comprenait parfaitement la prescription légale concernant cette sorte d'amende rituelle qui ne figure pourtant que dans le Lévitique, xx, 14-16, où l'on rencontre les deux expressions importantes dont se sert le prophète : ainsi, **וְאִישׁ כִּי יֹאכַל קֹדֶשׁ כָּל-אֲכָלֵיו** et **וְהִשְׂאוּ אוֹתָם עֵינָיו אֲשָׁמָה** résume la stipulation légale. Quant à l'idée fondamentale qui assigne à Israël la qualité d'une « chose sacrée », **קֹדֶשׁ**, la connexité avec le verset précé-

1. Isaïe, LIII, 10.

dent qui parle de la plus ancienne alliance conclue dans le désert montre clairement que Jérémie fait allusion au célèbre passage : « Et vous serez pour moi une royauté de prêtres et un peuple sacré (וַאֲתָם הָיְיוּ לִי מַמְלַכְתָּ כֹּהֲנִים וְגוֹי) » de l'Exode, xix, 6. D'autre part enfin, l'équivalence supposée entre le קדש et les prémices des produits de la terre, ראשית הבואה, découle naturellement des ordonnances légales concernant les בכורים dont la plus ancienne se trouve dans l'Exode, xxiii, 19, et il n'y a aucune raison de ne pas admettre qu'au temps de Jérémie, le livre de l'alliance où figure ce passage n'ait formé la suite du récit de la législation sinaïtique comme c'est le cas dans le texte traditionnel.

B. — II, 7.

Après avoir vigoureusement tracé le pacte de l'alliance éternelle conclu d'enthousiasme à la sortie d'Égypte, le prophète reproche aux ancêtres d'Israël d'avoir immédiatement oublié que Yahvé les protégeait pendant leur séjour au désert, et qu'après être entrés dans cette terre riche en verdure (פריה) pour jouir de ses excellents produits (ארץ הכרמל) (וְטוֹבָה), au lieu de mener une vie pure et vertueuse comme ils l'avaient promis, ils ont par leur conduite détestable profané et changé en abomination le pays, ce domaine particulier de Yahvé que ce dernier leur avait accordé à titre de bail. Les détails de cette honteuse abjuration sont donnés avec la même vigueur implacable, mais ils sont en dehors de notre cadre restreint.

Cette accusation englobe deux périodes distinctes, premièrement celle du séjour au désert où ils se rendirent coupables d'idolâtrie, car c'est bien le sens exact de וילכו אחרי ההבל, ainsi que nous l'avons suffisamment exposé dans l'introduction ; c'est d'ailleurs un fait qui n'est contesté par personne. La seconde période embrasse toutes les générations suivantes depuis l'époque des juges jusqu'à celle où vivait le prophète. L'accusation atteint ici un degré extrême d'intensité, l'idolâtrie vaine s'efface devant la conduite immorale du peuple

qui profane le pays et fait de lui une abomination aux yeux de Yahwé. Ces deux chefs d'accusation gradués dans un crescendo effrayant sont faciles à comprendre : le culte idolâtrique repris dans le désert est sans aucun doute l'adoration du veau d'or si minutieusement décrite dans le chapitre xxxii de l'Exode qui appartient à la série J E remaniée ; ce sont les critiques qui affirment le remaniement, et comme le contrôle est impossible, je leur laisse cette satisfaction platonique, tout en contestant la date qu'ils lui assignent. Les méfaits des temps postérieurs qui sont exprimés par **וַחֲטֵאוּ אֶת אֶרְצִי וְאֵת** **וַחֲטֵאוּ אֶת אֶרְצִי וְאֵת** rappellent tellement le passage du Lévitique, xviii, 27, où **בְּמַעַלְכֶם אֹתָהּ** (cf. **וַחֲטֵאוּ אֶת אֶרְצִי וְאֵת** du v. 28) forme la conséquence de **וְהוֹעֵבָה**. Dans ce dernier verset, Yahwé avertit Israël de ne pas imiter les actes abominables (inceste, impureté, adultère, sacrifice d'enfants, attentat contre nature) pratiqués par les Chananéens et pour lesquels le pays les a pour ainsi dire vomis de son sein. Dans nul autre passage de la Bible le verbe **טָמָא** ne se trouve accompagné de **וְהוֹעֵבָה**, de manière que nous devons décider si Jérémie a emprunté au Lévitique ou le Lévitique à Jérémie ; or, ce qui frappe déjà au premier abord, c'est que les termes du verset jérémique sont hors de proportion avec les délits énumérés au verset suivant, tandis que celui du Lévitique se trouve en situation et s'explique à la perfection comme la conséquence des crimes les plus graves. En effet, au verset 8, les deux premières phrases accusatrices sont d'une nature vague et négative : « les prêtres ne disent pas où est Yahwé ; ceux qui détiennent la loi ne me connaissent pas » ; la troisième : « les pasteurs se sont révoltés contre moi » ; la quatrième : « les prophètes prononcent les prophéties au nom du Ba'al » traîne après elle la phrase parasite : « et marchent après ceux qui ne peuvent être d'aucune utilité ». Dans tout cela il n'est même pas question du peuple. Combien le verset du Lévitique lui est supérieur par la clarté et par la juste appréciation des actes ! Aucun doute n'est possible ; Jérémie, voulant orner son discours avec des termes juridiques tirés du Lévitique, les a placés dans un cadre qui ne leur convenait pas et où ils font l'effet d'une exagération pré-

méditée. Je voudrais savoir comment ce résultat peut se concilier avec la thèse de la critique à la mode suivant laquelle le code sacerdotal n'a pas été promulgué avant l'assemblée convoquée par Néhémie en 444.

C. — II, 34.

J'enregistre ce passage dans le seul but de montrer qu'en se rapportant à une ordonnance de l'ancienne Loi, Jérémie la considère comme généralement connue du public, et suppose qu'il sera compris même en l'indiquant très sommairement. Le paragraphe précédent nous a fourni l'exemple d'un emprunt littéraire fait au Lévitique et mal placé. En cet endroit, Jérémie agit de même. Il accuse les juges contemporains de condamner à mort des pauvres innocents et renforce son accusation par les mots : « Tu ne les as pas trouvés dans le trou creusé, **לֹא בַמַּחְתָּרֹת מִצֵּאִים** », mots qui ne sont intelligibles que lorsqu'on a dans la mémoire l'article de la Loi relatif au voleur dont la mort n'est pas vengée s'il est surpris en creusant un trou sous ou dans le mur pour entrer dans la maison, **וְאִם בַּמַּחְתָּרֹת יִמָּצֵא הַגֵּנֵב וְהַכָּה וּמָת אִין לוֹ דָּמִים** (Exode, xxii, 1); le terme juridique **מַחְתָּרֹת** ne se trouve même que dans ces deux passages. On peut donc admettre que toutes les autres allusions faites par les auteurs prophétiques aux ordonnances du Pentateuque étaient de notoriété publique, au moins dans la classe aisée et dirigeante. Nous savions déjà cela par une énonciation formelle de Jérémie (v, 5), il importe néanmoins de constater la réalité de cette affirmation par le style littéraire de l'époque. Nos études antérieures ont confirmé cette règle pour les autres périodes prophétiques.

D. — III, 1-5.

Le groupe débute par le verbe **לֵאמֹר**, qui forme ordinairement la fin d'un verset. D'après l'exemple de I, 4; II, 1, et d'autres formules analogues, on peut le rétablir avec certitude : **וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר**. D'autre part, la comparaison du

royaume de Juda avec une femme divorcée à cause de son inconduite ne saurait précéder le récit du divorce antérieur du royaume d'Israël, il est absolument nécessaire de placer l'ensemble du groupe après le verset 18, afin de combler la lacune ressentie à bon droit par les commentateurs. Le discours date du règne de Josias et appartient probablement à la même date que les deux chapitres précédents, c'est-à-dire à l'an 627. Notre recherche particulière se concentre sur les versets 1 et 2. Nous y voyons que la défense formulée dans le Deutéronome, xxiv, 1-4, de reprendre la femme divorcée qui épouse dans l'intervalle un autre homme, sert de thème à Jérémie pour figurer le rejet d'Israël de la part de Yahvé et le désir néanmoins invincible de ce dernier de renouer l'alliance avec son peuple infidèle. Je voudrais savoir comment la chose est possible avec la date de la découverte du Deutéronome qui est postérieure à ce discours. Si le Deutéronome est resté caché dans un tiroir du temple jusqu'à 621, il est évident que Jérémie n'en a pu connaître le contenu en 627. J'ai beau chercher une issue, je n'en trouve point. Il y a au contraire deux subterfuges qu'il faut démasquer parce qu'ils sont de nature à induire en erreur quelques esprits confiants. Le premier moyen est celui qui est tacitement insinué par les partisans de la critique outrancière. Je prends la *Einleitung* de M. Cornill comme spécimen de celles de toute l'école. Dans l'esquisse donnée par ce savant de l'histoire littéraire de l'Ancien Testament, on lit (346) les quatre dates suivantes, en retirant les dates intermédiaires qui n'intéressent pas notre étude présente :

627. Initiation prophétique de Jérémie (*Jeremias Prophetenweihe*).

621. Promulgation du Deutéronome primitif, écrit peu de temps avant, et réforme cultuelle basée sur cet ouvrage (*Proklamirung des Urdeuteronomiums, welcher kurz vorher geschrieben war, und Cultusreform auf Grund desselben*).

605. Première mise par écrit du rouleau primitif de Jérémie (*Erste Niederschrift der Urrolle Jeremias*).

604. Deuxième édition augmentée du même (*Erweiterte zweite Ausgabe desselben*).

Toutes ces données sont des plus exactes, mais ce qui étonne, c'est que la date 627 est uniquement remplie par la *remarque abstraite* : « Initiation prophétique » sans être suivie de la moindre notice littéraire. Et cependant Jérémie n'est pas resté depuis lors sans prononcer les discours qui ont été plus tard réunis dans les rouleaux de 605 et de 604. M. Cornill a cherché lui-même à déterminer les textes qui devaient se trouver dans ces rouleaux, pourquoi n'a-t-il pas indiqué, ne fût-ce que dubitativement, les discours qui peuvent être échelonnés entre 627 et 605, l'année du premier recueil? Je ne puis croire que le scepticisme de M. C. aille jusqu'à soupçonner Jérémie d'avoir, en rédigeant le rouleau, substitué aux discours qu'il a prononcés dans l'espace de 22 ans, des discours fabriqués par improvisation instantanée et qu'il n'a jamais tenus. La vérité est que tout occupé de la nécessité d'avoir une marge quelconque entre la promulgation du Deutéronome et les prédications de Jérémie qui en dépendent, le savant critique a inconsciemment confondu la date des discours avec celle de leur publication et donné lieu à l'erreur regrettable que toutes les péripécies du livre de Jérémie, sans une seule exception, sont postérieures à 621.

On serait d'autre part tenté d'échapper à la difficulté de la dépendance de Jérémie à l'égard de l'ordonnance deutéronomique relative au divorce, en supposant que le prophète fait plutôt allusion à une coutume à laquelle le Deutéronome a seulement donné force de loi. Dans mes autres études bibliques j'ai eu souvent l'occasion de compter avec cette échappatoire facile trop fréquemment mise à profit par les critiques bibliques; je me suis donc demandé si, par exception, il ne convient pas de l'admettre comme une réalité dans le cas présent. Je suis assez dégagé d'un parti pris systématique pour que la question de savoir si Jérémie est antérieur ou postérieur au Deutéronome me laisse absolument indifférent. Mais pour l'histoire littéraire de l'ancien hébraïsme elle ne manque pas d'un certain intérêt. En y réfléchissant, j'ai cependant acquis la conviction qu'il y a vraiment un emprunt documentaire. Cela résulte à la fois de l'emploi que fait le prophète, au verset 8, du terme technique désignant l'acte de divorce, ספר כריתת (ספר כריתתיה), no-

tez le suffixe!), qui, en retirant Isaïe, I, 4, est particulier au Deutéronome; cela ressort ensuite de la curieuse expression **וְלֹא חָנָה תְּחַנֵּה הָאָרֶץ**, qui est l'exact synonyme de **וְלֹא תַחְשִׂי אֶת הָאָרֶץ** du Deutéronome, xxiv, 4. Ces deux correspondances ne sont possibles que comme imitation littéraire. Il va sans dire qu'à ce sujet Jérémie ne peut prétendre qu'au titre de copiste.

E. — III, 16.

Ce verset a eu la bonne chance d'échapper à l'*index* des critiques, qui par des raisons psychologiques pour moi inabornables, ont classé les deux versets suivants parmi les pièces remaniées par un diascévaste postérieur, et sous leur plume « remanié » équivaut à « détourné » du sens primitif au point que la pensée de l'auteur n'est plus reconnaissable. Si un tel malheur avait atteint le verset 16, il aurait été impossible d'en faire l'objet d'une étude comparative. Mais puisque le hasard l'a épargné nous nous y arrêterons pendant quelques instants. Yahwé, dit Jérémie, prendra très peu de personnes de chaque ville et de chaque famille du peuple captif et les mènera à Sion. Là, il leur donnera de bons pasteurs qui les gouverneront avec une extrême sagesse (8-9). Puis, il poursuit : « Lorsque vous redeviendrez très nombreux dans le pays, on ne parlera plus de l'arche de l'alliance de Yahwé, on ne la nommera pas, on ne la mentionnera pas et elle ne sera plus faite. » Les versets 17 et 18, quoi que disent les critiques psychologues, s'y rattachent admirablement : « En ce temps-là, on appellera Jérusalem « trône de Yahwé », tous les peuples s'y réuniront et ne suivront plus les tendances de leur mauvais cœur; alors la maison de Juda et la maison d'Israël marcheront et viendront ensemble du pays du septentrion dans le pays que j'ai donné en héritage à vos ancêtres. » Le sens de l'ensemble est assez transparent. La ruine entière du royaume d'Israël et la transportation de ses habitants dans les pays étrangers inspire à Jérémie l'idée que l'épreuve de la captivité ne saurait pas manquer au royaume de Juda qui est même plus coupable que l'autre. Avec cette conviction, et appréhendant instinctivement

qu'un trop long séjour parmi les païens ne fasse disparaître de leur cœur l'adoration de Yahwé, il imagine le plan de salut suivant. Pendant que la masse des captifs restera dans le pays d'exil afin d'expier ses crimes, Yahwé en ramènera à Sion un petit nombre pris partout et bien trié parmi les plus méritants. Ce petit nombre deviendra bientôt une nombreuse communauté de justes qui n'auront plus besoin de l'arche de l'alliance comme symbole de la présence de Yahwé au milieu d'eux, car Jérusalem tout entière portera alors le nom glorieux de « Trône de Yahwé » et sera un lieu de pèlerinage pour tous les peuples devenus vertueux et favorables au culte yahwéiste. A ce moment la grande masse des captifs aussi bien israélites que judéens retournera ensamble et parfaitement reconciliée dans son ancienne patrie afin d'y inaugurer de son côté une vie nouvelle et heureuse. Voilà le sens littéral de cette énonciation dont la dernière partie n'est au fond que le développement du fameux dicton : « Maison de Jacob, allons ensemble dans la lumière de Yahwé, **בית יעקב לבו ונלכה באור יהוה** (Isaïe, II, 5), mis dans la bouche des païens. Elle a aussi été répétée par d'autres prophètes (Michée, IV, 1-7; Zacharie, VIII, 20-23), et si l'école critique moderne ne l'a pas comprise, c'est qu'elle a un système tout fait sur l'évolution de ce qu'elle appelle l'idée messianique, évolution qui se serait déroulée avec la raideur d'une corde tendue en ligne droite sans tenir compte des vues individuelles de ses représentants ni des situations historiques qui devaient en varier souvent l'orientation tout en conservant la direction générale. N'ayant pas à placer un système psychologique calculé d'avance, nous respectons consciencieusement le sens verbal du texte bien établi dans le but unique de savoir ce que l'auteur a voulu dire au moment où il prononçait tel ou tel de ses discours, lui-même étant libre de modifier ses opinions dans les points plus ou moins secondaires et même de changer entièrement sa tactique.

Cela suffit pour justifier notre interprétation et nous pouvons aborder notre examen spécial. Notre attention est attirée par l'intervention de l'arche de l'alliance de Yahwé, **ארון ברית**

יהוה dont Jérémie prévoit l'inutilité pour l'avenir idéal qu'il annonce. Par les mots « elle ne sera plus faite », ולא יעשה עוד, il montre non seulement l'existence ancienne de cette arche, mais aussi celle de l'habitude qu'on avait de remplacer par de nouvelles arches celles qui étaient devenues successivement hors d'usage dans le cours des siècles. La sainteté attribuée à cette arche et le rôle important qu'elle jouait dans les expéditions guerrières dans les temps anciens sont connus. Ainsi que son titre : « ארון ברית יהוה » l'indique clairement, ce prestige extraordinaire lui vient de ce qu'il rappelle à Israël l'alliance que Yahvé a conclue avec lui près du Sinaï, et comme ce rappel n'a pu se faire qu'au moyen des tablettes du Décalogue qui y étaient conservées, il s'ensuit que Jérémie a eu connaissance que ces tablettes, au moins primitivement, avaient été déposées dans l'arche datant de l'époque de la sortie d'Égypte, ce qui revient à dire qu'il a connu les récits de l'Exode, xxv, 21 ; xxxi, 7 ; xl, 20, que les critiques attribuent unanimement à P. La donnée analogue se trouve dans le Deutéronome, x, 3-5 et I Rois, viii, 9, mais le premier passage est d'après la même école d'origine exilique et le second est postérieur et puisé au Deutéronome, comme le prouve le nom de הרב au lieu de סני. Il n'est pas sans intérêt de faire remarquer que l'expression ארון ברית יהוה avec ses variantes très fréquentes ארון הברית ou ארון יהוה est abrégée de ארון לוחות עדת ברית יהוה, « arche aux tablettes de témoignage de l'alliance de Yahvé ». L'arche en elle-même n'avait aucun titre à un prestige plus considérable que les autres vases ou meubles du sanctuaire, Yahvé n'ayant jamais demeuré dans l'intérieur de l'arche, mais au-dessus des chérubins qui ornaient la plaque d'or posée sur le couvercle (כפרת)¹. La forme la plus substantielle et la plus archaïque ארון העדת לוחות העדת et par abréviation העדת pour les deux objets inséparablement unis, est particulière à ce code, tandis que les formes précédemment citées sont devenues plus usitées dans le langage populaire.

1. Lévitique, xvi, 2 ; cf. le titre poétique יושב הכרובים.

F. — III, 19-20.

Pour comprendre ces versets, il est nécessaire de résumer la teneur du groupe 1-5, discuté en partie plus haut qui s'y rattachait primitivement. Après avoir développé la métaphore de la femme adultère et impudique (1-3), il poursuit : « Si à partir de ce moment (מעתה) tu m'appelais « mon père » (et si tu me disais) « tu es l'époux de ma jeunesse », t'aurais-je gardé rancune, l'aurais-je conservé (mon dépit)? mais tu as continué le mal en paroles et en actes et tu l'as poussé à l'extrême » (4-5). Puis, il ajoute dans 19-20 : « Moi, j'ai dit : certes (אך au lieu de אֵין) je te mettrai au rang des fils et je te donnerai un pays désirable, un domaine qui est l'ornement d'une multitude de peuples ; je pensais que tu m'appellerais : « mon père » et que tu ne te détournerais pas de moi ; cependant, à l'instar de la femme qui devient infidèle à son ami, vous m'êtes devenue infidèle, ô maison d'Israël. » On voit que le prophète, au lieu de se tenir à la seule image d'époux et d'épouse, intercale dans son développement la relation entre père et fils et accable Israël à la fois comme un fils ingrat et comme une épouse infidèle. La réunion de ces deux figures disparates, quoique contraire à nos idées de symétrie, n'a pas beaucoup nui à la clarté ; il est évident que cette incidente poétique qu'il met dans la bouche de Yahvé veut être plus qu'une métaphore, la réminiscence d'un épisode relaté par l'ancienne histoire du peuple, épisode dans lequel Yahvé ayant adopté Israël comme fils lui céda la possession de son domaine. Et en effet, ces données ont été consignées sous une forme populaire, l'adoption dans l'Exode, IV, 22-23, en s'adressant à Pharaon : « Ainsi dit Yahvé, Israël est mon *fils* aîné ; je te dis donc : renvoie mon *fils* pour qu'il me rende acte d'adoration » (כֹּה אָמַר יְהוָה בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל וְאָמַר אֵלַיִךְ שְׁלַח) ; la remise du legs de l'héritage dans le même livre un peu plus loin (Exode, VI, 8), en fixant ce que Moïse devait dire à Israël au nom de Yahvé : « Je vous amènerai dans le pays que j'ai juré de donner à Abraham, à Isaac

et à Jacob et je vous le donnerai en *héritage*. Je suis Yahwé »
 (והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לחת לאברהם)
 (וליצחק וליעקב ונחתי אחת לכם מורשה אני יהוה). En em-
 pruntant ces récits, Jérémie les a revêtus d'une forme juridi-
 que et en a tiré un chef d'accusation contre Israël, comme c'est
 l'habitude des prédicateurs et moralistes populaires de fortifier
 leur morale par des exemples pris dans l'histoire du passé,
 s'ils ne veulent pas tomber dans l'apologue. Or, n'est-il pas
 étonnant que ces deux passages étant étroitement liés l'un à
 l'autre comme la promesse à l'accomplissement, et dont l'exis-
 tence ancienne est prouvée par l'usage que le prophète Jéré-
 mie en a fait dans ses prédications, aient été doctoralement
 scindés et partagés entre les auteurs réputés totalement indé-
 pendants J et E., car ici il n'y a même pas de compilation éla-
 borée J E, mais simple juxtaposition sans aucune soudure.
 Personne ne prendra au sérieux le subterfuge absurde que
 Jérémie ait combiné, dans la première moitié du verset 19, des
 données puisées à deux documents différents en répétant sans
 le savoir la manière d'agir du rédacteur de J E, ou R J. Du
 reste, en ce qui concerne la question documentaire de l'Exode,
 n'est-il pas hautement arbitraire d'admettre que ce rédacteur
 ait relaté les deux termes de l'accord entre Yahwé et Israël,
 l'un avec les paroles d'un auteur yahwéiste, l'autre avec celles
 d'un auteur élohiste; un rédacteur intelligent ou bien se serait
 servi d'un seul de ces textes, ou bien aurait mis partout le
 nom de Yahwé. Notre conclusion reste donc irréfragable, sa-
 voir que le texte actuel de l'Exode, IV, 18-23 et VI, 1-9, était
 déjà considéré comme canonique au temps de Jérémie et par-
 tant tellement antérieur à 650 que le contraste des noms divins
 était devenu aussi indifférent aux lecteurs d'alors qu'il l'a été
 pendant de longs siècles jusqu'au réveil de la critique.

G. — v, 24.

Le peuple rebelle agit d'une manière insensée et ne prend
 pas la peine de réfléchir; l'immense océan arrête ses vagues
 furieuses à la mince lisière de sable que Yahwé lui a posée

comme barrière et n'ose la dépasser, tandis que ce peuple poursuit obstinément ses transgressions aux ordres de Yahwé. Pleins d'ingratitude, ils ne se disent même pas: «Rendons hommage à Yahwé, notre Dieu qui (nous) donne la pluie printanière et automnale en temps opportun, qui observe fidèlement à notre profit les serments relatifs aux règlements de la moisson. » Cette dernière phrase contient le groupe הנוחן גשם qui est presque littéralement emprunté au Deutéronome, xi, 14, ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה, mais l'emploi de גשם au lieu de מטר et celui du mot חקת, qui a d'ordinaire un sens législatif, montrent que Jérémie a pensé en même temps au Lévitique, 3-4, אם בחקתי, ונתתי גשמיכם בעתם. חלכו. Le prophète a même soin d'indiquer la source de ses emprunts en disant qu'en envoyant les pluies nécessaires à la réussite de la moisson Dieu accomplit les serments faits au peuple. Ces passages sont en effet présentés dans le Pentateuque à titre de promesses solennelles de la part de Yahwé comme une récompense de la fidélité du peuple à son égard. Dans le cas inverse, c'est-à-dire si le passage de Jérémie était l'original et ceux du Pentateuque les copies, la mention des serments serait impossible. L'imitation est donc indubitablement du côté de Jérémie, mais dans quelle catégorie de documents a-t-il pris ses modèles? Sur ce point nous sommes également dans une situation très nette. L'école critique moderne regarde le xi^e chapitre du Deutéronome comme composé pendant l'exil et le Lévitique tout entier comme plus tardif encore; Jérémie déclare au contraire que de son temps ces textes étaient déjà généralement lus et vénérés par la masse du peuple. La critique est surprise en flagrant délit de présomptueuse inexactitude.

H. — VI, 20.

Ce passage, relatif à l'usage de l'encens et des huiles aromatiques dans le culte du temple de Jérusalem, a été discuté à propos d'Isaïe, xl, 23, qui est d'une teneur analogue. Il atteste que les péricopes de l'Exode et du Lévitique qui donnent la

recette de la fabrication de ces substances et en réglementent l'emploi dans des cas nombreux avaient force de loi longtemps avant l'époque de Jérémie et ne sont pas une invention de la période de l'exil, laquelle, ainsi que le prouve le projet de restauration du prophète Ézéchiél, était peu disposée à introduire des rites très coûteux. D'autre part, entre le point de vue d'Isaïe II et celui de Jérémie à ce sujet, il y a une opposition diamétrale : le premier se plaint de ce qu'on a trop souvent négligé les offrandes d'encens, le second dit au contraire qu'il ne veut pas qu'on en offre, mais tous deux attestent que ces sortes d'offrandes étaient inséparables du rituel officiel. Le paragraphe suivant nous fournira l'occasion de préciser le sens de cette négation dans la pensée de Jérémie.

I. — VII, 21-26.

Le groupe fait partie d'un discours que Jérémie adressa à la porte du temple aux Judéens qui y entraient faire leurs dévotions à Yahwé (לְהַשְׁתַּחֲוֹת לַיהוָה). En voici la substance. Il ne faut pas se dire qu'ayant parmi eux le temple de Yahwé ils sont assurés de rester dans leur pays. Cette confiance est fausse et vaine. La protection de Yahwé s'acquiert par les actes de justice envers les autres, surtout envers les faibles et les innocents, ainsi que par le rejet du culte des autres dieux ; mais commettre des vols, des meurtres, des adultères, de faux serments, faire des sacrifices à Ba'al et aux autres dieux inconnus et se croire sauvé parce qu'on est allé ensuite dans ce temple de Yahwé, c'est une vraie folie. Le sanctuaire n'est pas une caverne de vauriens. Si vous continuez à rester sourds à mes exhortations, ce temple aura le sort de l'ancien sanctuaire de Silo qui fut détruit, et vous-mêmes serez rejetés comme l'ont été naguère vos frères, les gens du royaume d'Éphraïm. Aucune prière, même celle du prophète ne pourra détourner d'eux ce malheur s'ils continuent le culte public rendu à la Reine du ciel (Astarté) et autres dieux ; la colère de Yahwé les détruira avec tous leurs biens. Puis vient l'appréciation suivante du culte sacrificiaire que je rends littéralement :

21. Ainsi dit Yahwé Šabaoth, Dieu d'Israël : cessez vos holocaustes et vos (autres) sacrifices et mangez de la viande.

22. Car je n'ai pas parlé à vos ancêtres et je ne leur ai pas donné d'ordres au jour où je les ai fait sortir du pays d'Égypte au sujet d'holocauste et d'autre sacrifice.

23. Mais je leur ai ordonné cette chose, en disant : Écoutez ma voix, je serai Dieu pour vous et vous serez un peuple pour moi, et vous marcherez dans toute la voie que je vous commanderai afin que vous soyez heureux.

24. Et ils n'ont pas écouté et ils n'ont pas fait attention, mais ils ont suivi leurs inspirations, les caprices de leur mauvais cœur, ils se sont tenus en arrière, non en avant.

25. Depuis le jour où vos ancêtres sont sortis du pays d'Égypte jusqu'à ce jour-ci, je vous ai envoyé tous mes serviteurs, les prophètes, chaque jour je les ai envoyés de bon matin.

26. Et ils ne m'ont pas écouté, et ils n'ont même pas fait attention, mais en s'obstinant ils ont encore plus mal agi que leurs ancêtres.....

30. Car les fils de Juda ont fait ce qui me déplaît : ils ont placé leurs abominations (idoles) dans la maison qui porte mon nom, afin de la contaminer.

31. Et ils ont construit les bamot (tertres) du Tophet (pyrée) qui est dans la vallée de Ben-Hinnôm, pour brûler leurs fils et leurs filles par le feu, chose que je n'ai pas ordonnée et qui ne m'est pas venue à l'idée.

32. C'est pourquoi, voici, des jours viendront, dit Yahwé, on ne dira plus : « le Tophet », ni « la vallée de Ben-Hinnôm », mais « la vallée du massacre » ; on enterrera à Tophet, faute d'autre lieu (de sépulture).

33. Les cadavres de ce peuple seront la pâture des oiseaux du ciel et des bêtes de la terre et personne ne les troublera.

34. Je ferai disparaître des villes de Juda et des rues de Jérusalem les cris de joie et d'allégresse, les cris du fiancé et ceux de la fiancée, car le pays deviendra un désert.

Le sujet principal de cet extrait est naturellement la déclaration touchant les sacrifices ; voyons d'abord dans quelle circonstance elle a été prononcée. Les auditeurs choisis par le prophète étaient ceux qui se rendaient au temple pour s'y prosterner, c'est-à-dire pour accomplir certains actes du culte dont les rites sacrificiaires constituaient la partie la plus importante, ou pour parler plus exactement la seule partie rituelle qui eût le pouvoir de procurer le pardon des péchés dans l'antiquité. Mais ces hommes, d'une conduite morale dé-

testable, rendaient aussi hommage à d'autres dieux indigènes ou étrangers, entre autres à Ba'al, à Astarté et surtout au cruel Moloch qu'ils honoraient par des sacrifices d'enfants. C'est alors que les prophètes monothéistes devaient profondément regretter l'intrusion du rite sacrificiaire dans la religion de Yahvé. Malgré les différences de détail probablement très nombreuses et très saillantes, ce rite a été le trait d'union tangible qui réunit la tradition païenne au yahwéisme, et cependant il était matériellement impossible à ce dernier de s'en débarrasser tout à fait. Déjà le principe du Décalogue que Yahvé ne pouvait être adoré sous une forme visible donnait aux yeux du peuple une infériorité marquée à Yahvé comparativement aux dieux du paganisme qui avaient chacun une forme et des symboles distincts. Qu'on allât dire en outre que Yahvé n'avait besoin ni d'un temple, ni de sacrifices, ç'aurait été pour la masse populaire l'aveu formel que ce Dieu était une création imaginaire de quelque cerveau détraqué. Pour les gens d'un esprit peu cultivé, l'idée d'un dieu sans culte est aussi insensée que celle d'une nation sans patrie. La nécessité pour l'homme primitif d'avoir un protecteur près de lui, nécessité qui a fait naître le fétichisme et la zoolatrie, a persisté chez les nations primitives dont l'existence semblait menacée par d'autres groupes de nations rivales qui se sont formées autour d'elles. Rien n'est plus instructif que la comparaison de l'évolution suivie par le culte des morts avec la raide stabilité conservée par le culte des dieux en Égypte. D'abord on nourrissait les morts par des sacrifices réels, ensuite on s'est aperçu que le même effet pouvait être produit par des symboles gravés ou par des incantations écrites et mises dans leurs enveloppes sépulcrales. Ces pratiques ne se sont pas superposées l'une à l'autre, mais ont été employées en même temps en proportions inégales dans le but d'obtenir un résultat potentiel. Néanmoins l'usage simultané de plusieurs pratiques à la fois a singulièrement diminué le prestige d'indispensabilité qui se rattachait primitivement à l'alimentation matérielle des morts. Le contraire a eu lieu en ce qui concerne l'adoration des dieux, les clans nombreux et puissants du clergé n'ont pas laissé toucher au culte sacrificiaire antique qui était leur

patrimoine incontestable et la garantie de leur domination sur les autres classes. La manière de traiter les victimes était un secret qu'ils se sont bien gardés de divulguer; il ne leur est jamais venu à l'idée de codifier ces rites, ni de les remplacer par des actes symboliques ou par des prières nationales, fussent-elles même assaisonnées de formules magiques du plus fort calibre. C'est dans ce milieu religieux que se produisit la réforme monothéiste, voulue, réfléchie et poursuivie avec enthousiasme par un noyau de lévites peu nombreux mais bien préparés à la lutte. Ne pouvant secouer entièrement la tunique de Nessus des sacrifices qui lui adhéraient comme un legs du paganisme, le yahwéisme a fait tout son possible pour en rogner les bords et pour en atténuer le virus. N'en déplaise aux critiques psychologues de notre génération, le Pentateuque fournit sur l'établissement du culte sacrificiaire yahwéiste en Israël les informations les plus complètes et en même temps les plus rationnelles qu'on puisse désirer. Ce culte devant avoir lieu sur le Sinaï (Exode, III, 12) sert déjà de prétexte pour réaliser la sortie d'Égypte de toutes les tribus d'Israël (*l. c.*, IV, 23; VII, 16, 26; V, 16, 23-24; IX, 1, 13; X, 3, 7-14, 24-26); il n'est cependant pas mis en œuvre pendant les trois mois que dura la marche vers cette montagne; c'est un prêtre étranger, Jéthro, le beau-père de Moïse, qui inaugure ce culte en Israël (*ibidem*, XVIII, 12, où il faut lire ויקרב au lieu de ויקח). Moïse lui-même ne fait de sacrifices qu'après la scène législative et seulement comme cérémonie de conclusion d'alliance nationale avec Yahvé, non au titre d'offrandes propitiatoires individuelles (*ibidem*, XXIV, 4-8). Le caractère national distingue également les sacrifices mentionnés dans le livre de l'Alliance (*ibidem*, XIX, 24-25; XXII, 18; XXIII, 18); le Décalogue n'en contient même pas la moindre mention. Au sujet de la classe sacerdotale il n'y a encore rien de décidé : à côté de Moïse et d'Aaron qui représentent la tribu de Lévi, certains jeunes gens des autres tribus, visiblement les premiers-nés (*ibidem*, XIII, 2), exercent légitimement les fonctions sacerdotales (*ibidem*, XXIV, 5). Jusqu'ici le rite sacrificiaire conserve une marche droite et simple, l'acte relatif

à la fabrication et à l'adoration du veau d'or démontre la nécessité d'avoir au milieu du camp israélite un domicile de Yahwé plus matériel que la colonne de nuage et de feu, compréhensible seulement pour quelques esprits raffinés. La présence du sanctuaire entraîna la fixation de tous les ordres des sacrifices, même des sacrifices individuels et propitiatoires qui existaient chez tous les peuples voisins, et par conséquent la rédaction d'un code sacerdotal complet, car autrement on aurait ouvert la porte à toutes les cérémonies du paganisme. Mais malgré la prompte codification des rites qui font la base des pièces lévitiques du Pentateuque, la pratique régulière des sacrifices individuels n'a été officiellement inaugurée qu'après la conquête du pays, ou, ce qui est plus exact peut-être, que dans le temple de Jérusalem¹ et là encore d'une manière peu suivie et surtout sans être appuyée par les prophètes. Il va sans dire que le peuple et les prêtres officiants préféraient au contraire les offrandes propitiatoires et ne faisaient pas de difficulté si elles allaient à Yahwé ou à d'autres dieux². C'est à l'époque du second temple que, malgré la réforme projetée par Ézéchiél, les lois lévitiques ont été complètement exécutées et rétablies dans leur teneur littérale. L'affirmation courante que le code sacerdotal était totalement ignoré jusqu'à l'époque d'Esdras est contredite par les témoignages nombreux des prophètes antérieurs et de Jérémie lui-même; notre prophète ne fait pas d'exception, mais il a besoin d'être compris.

Jérémie s'exprime d'une manière hostile aux sacrifices en général; il veut que tout le monde puisse manger de la viande sans en donner une part à l'autel et à ses desservants, les prêtres (ואכלו בשר). Cette tendance à priver le sacerdoce de ses revenus explique la haine inextinguible qui régnait entre les prêtres et lui, haine que ses compatriotes de la ville sacerdotale d'Anatot ont poussée jusqu'à des tentatives de meurtre³.

1. Naturellement aussi dans les sanctuaires rivaux du royaume d'Israël.

2. Osée, iv, 8.

3. Jérémie, xi, 21.

A leurs yeux il était un blasphémateur, un contempteur de la loi divine vénérée par tout le peuple. Après s'être aliéné la sympathie des politiciens et de la foule qui l'accusaient de trahison au profit des Babyloniens, il osa affronter la rage du clergé par ses projets de réforme bouleversante et tout spécialement par l'affirmation contraire aux traditions les plus sacrées que Yahwé n'a donné aucun ordre relativement aux sacrifices lorsqu'il fit sortir Israël d'Égypte. La dénégation **לֹא דִבְרַתִּי אֶחָד־בְּכוֹחֵיכֶם וְלֹא צִוִּיתִים** (22) parallèle à **לֹא צִוִּיתִי וְלֹא עָלַתָּה עַל לִבִּי** (31) relatif aux sacrifices d'enfants (31) est manifeste dans toute sa raideur implacable. A première vue nous sommes placés devant le dilemme que voici : l'une des deux doit être mensongère puisqu'elles s'excluent l'une l'autre. En réfléchissant, on voit qu'en la prenant au pied de la lettre la dénégation vise plutôt l'autorité de la tradition dont elle implique l'existence, car on n'a pas besoin de nier ce que personne ne croit. Nous avons vu de plus que Jérémie connaît parfaitement et de l'avis de tous les documents J E et le Deutéronome et à plus forte raison le livre de l'Alliance, où les ordonnances concernant les sacrifices sont loin de manquer. Le proverbe : qui trop embrasse mal étreint, a donc une réelle valeur dans le cas présent. Ce qui est vrai, c'est que dans notre passage Jérémie a employé l'expression **עוֹלָה וּזְבַח** dans le sens restreint de « sacrifices volontaires et individuels »¹. Le prophète ne combat nullement l'idée que la Divinité trouve une satisfaction dans les sacrifices qui lui sont quotidiennement offerts dans le temple, il oppose avec la plus grande vigueur **עוֹלָה וּזְבַח** à la soumission pure et simple à la volonté divine, c'est-à-dire aux règles de la morale, **שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי וְהִלַּכְתֶּם בְּכָל הַדֶּרֶךְ**, etc., locution dont le sens est interprété dans la Genèse, XVIII, 19, par **צִדְקָה וּמִשְׁפָּט**. Les circonstances dans lesquelles ce discours a été prononcé ne permet pas d'autre interprétation, car il a été adressé aux gens qui entraient dans la cour du temple pour faire des actes de dévotion, c'est-à-dire pour y offrir des sacrifices individuels, votifs ou propitiatoires. Pris dans ce sens naturel, l'affirmation de Jérémie ne s'écarte guère du fameux dicton de

1. Lévitique, I, 2 et suivants.

Samuel, שְׁמַע מִזְבַּח שׁוֹב « l'obéissance (à Dieu) vaut plus que les sacrifices » (I Samuel, xv, 22; Amos, x, 21-24; Osée, vi, 7, *passim*). Mais la précision du sens particulier de עֹלָה וִזְבַּח fait aussitôt disparaître les difficultés historiques. Nous avons exposé plus haut la manière dont les faits du passé sont traités dans les homélies prophétiques: elle a son parallèle dans les אִסְמַכְחוּ (« appuis ») des docteurs talmudiques. Pour les besoins de leur cause, les prophètes ne prennent que les points soigneusement triés qu'ils grossissent à l'occasion en les généralisant, et ferment les yeux sur ce qui peut les contrarier pour l'instant, ce qui ne les empêche nullement de faire ressortir à une autre occasion les points laissés dans l'ombre et de s'en servir sous l'empire d'exigences différentes. Dans les discours que nous étudions, Jérémie a parfaitement saisi l'esprit de l'ancienne Loi, il a remarqué: 1° que malgré le prétexte allégué à Pharaon, depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'étape du Sinaï aucun ordre n'a été donné pour faire des sacrifices; 2° que ce silence s'est continué après la scène législative, alors même que Moïse célébra par des sacrifices la conclusion de l'alliance; 3° que tout le reste du temps passé au désert et dans la plaine de Moab se caractérisait également par l'absence d'un ordre divin de sacrifier en temps de repos. N'avait-il pas le droit de dire qu'en faisant sortir Israël d'Égypte, Yahwé n'avait pas donné d'ordre relatif aux sacrifices? Lui reprochera-t-on d'avoir omis les ordonnances formelles à ce sujet qui sont consignées dans les documents de ce temps? On ne le pourra pas, car ces ordonnances n'avaient de valeur pratique qu'après l'entrée en Palestine. Une si longue absence de sacrifices propitiatoires pour une population qui en avait tant besoin, n'est-ce pas une preuve manifeste du malaise avec lequel ces sacrifices sont vus de la part de Yahwé? Voilà le sens exact de la dénégation וְלֹא דִבַּרְתִּי וְלֹא צִוִּיתִי que les auditeurs du prophète ont dû trouver hautement téméraire, mais tous ceux qui savent mettre le ton tranché sur le compte d'une exaspération inhérente au tempérament de ce prophète martyr, trouveront son argumentation juste, malgré les légers accrocs qu'il a donnés à l'histoire en fermant les yeux sur la permission d'aller faire des sacrifices demandée à Pharaon au

nom de Yahwé (Exode, v, 3) et sur les initiations sacerdotales racontées dans l'Exode, chap. XXIX et suivants. Il a fait la même chose à propos de la marche d'Israël dans la direction du désert derrière Yahwé (II, 2), marche qu'il représente comme l'effet d'une fidélité à toute épreuve; tandis que les auteurs du Pentateuque ne se lassent pas de signaler les murmures et les révoltes dont Israël s'y rendit coupable, faits qui sont reconnus par Jérémie lui-même dans le prochain discours. C'est la réfutation mathématique du système en vogue de nos jours pour lequel le silence observé par les prophètes sur certaines ordonnances prouverait que ces ordonnances n'existaient pas encore de leur temps.

J. — IX, 11-15.

Dans III, 19-20, on a eu un exemple où le prophète a enchevêtré ensemble deux métaphores, empruntées d'ailleurs, sans beaucoup nuire à la marche de sa pensée. Voici un passage où l'habitude de présenter ses emprunts sous une forme combinée lui a beaucoup moins réussi. Après avoir annoncé la désolation complète de Jérusalem et de toutes les autres villes de la Judée, il pose une question dont la réponse et la conclusion sont mises par lui dans la bouche de Yahwé :

QUESTION

11. Quel est l'homme assez sage pour comprendre cela, quel est celui à qui la bouche de Yahwé a parlé (= prophète) qui puisse annoncer, (savoir) pourquoi ce pays a péri, a été désolé comme un désert privé de passants?

RÉPONSE

12. Yahwé dit : c'est parce qu'ils ont abandonné ma loi que je leur avais présentée; c'est parce qu'en n'écoutant pas ma voix, ils n'ont pas suivi cette loi;

13. Mais ils ont suivi l'endurcissement de leur cœur, ainsi que les Babels auxquels leurs ancêtres les avaient habitués.

14. Par conséquent, voici ce que dit Yahwé Sabaoth, Dieu d'Israël : Je vais nourrir ce peuple d'absinthe et je les abreuverai d'essence de ciguë.

15. Et je les disperserai parmi des peuples que ni eux, ni leurs ancêtres n'ont connus, et je lâcherai après eux l'épée jusqu'à ce que je les aie exterminés.

Voilà une construction confuse, manquant d'unité et de vigueur. Ses défauts sont :

a) Le double emploi de l'article dans **הַחֵכֶם הָאֵשׁ** (11), amené par le **וְאֵשׁ** du groupe parallèle; le mot **אֵשׁ** même est superflu et **חֵכֶם** seul aurait suffi.

b) La périphrase fatigante **אֲשֶׁר רָבַר פִּי יְהוָה אֵלַי** au lieu du terme direct **נִבִּיא**, périphrase qui a à son tour pour but de faire contre-poids au premier parallèle redondant **הָאֵשׁ הַחֵכֶם**.

c) L'insignifiance, voire l'irrationnalité de la question : « quel est le prophète qui puisse l'annoncer ? » S'il y a quelqu'un qui soit en état et qui ait le devoir de l'annoncer, ce sera précisément le prophète ayant reçu l'ordre de Yahwé, et Jérémie lui-même en a donné l'exemple.

d) La réponse devait logiquement être donnée par ceux mêmes qui avaient posé la question, en reconnaissant que la destruction du pays est la juste punition des crimes de ses habitants. En la mettant dans la bouche de Yahwé l'effet est complètement effacé et ne sert plus qu'à former une sorte de prémisse aux nouvelles paroles de Yahwé présentées sous formes de conclusion.

A ce sujet, la comparaison avec la pièce xvi, 9-13, qui est très analogue à la nôtre ne manque pas d'intérêt. La suite des idées y est des plus naturelles : avis au peuple de la destruction prochaine du pays, question du « pourquoi » de la part du peuple, réponse du prophète au nom de Yahwé. D'où viennent donc les incohérences de notre passage ? Elles viennent indubitablement de ce qu'il a voulu emprunter, en le variant pour servir d'en-tête à cette proposition, la première partie de la sentence qui termine le livre d'Osée (xiv, 10).

Osée avait écrit :

מִי חֵכֶם וּבֶן אֱלֹהִים | נִבִּיא וְיָדַעַם

Jérémie l'a maladroitement transformé en :

מי האיש החכם ויכן את זאת | ואשר דבר פי יהוה אליו (= נביא) ויגידה

Il y a même beaucoup de vraisemblance pour admettre que Jérémie a lu dans son manuscrit d'Osee נביא au lieu de נכון et que cette circonstance lui a inspiré l'idée de créer la lourde périphrase אשר דבר פי יהוה אליו, mais quoi qu'il en soit de ce point, le caractère secondaire de la forme jérémique comparativement à celle d'Osee est hors de tout doute, bien que les critiques psychologues aient trouvé plus simple d'attribuer ce verset à un lecteur anonyme et tardif.

Pour avoir l'explication des autres irrégularités, il faut insister sur le dernier point enregistré ci-dessus, savoir l'emploi des formes du passé dans la question pendant que les versets ambiants et la nature de la chose elle-même exigent la mise des verbes au futur. L'énigme se résout par la raison que la question est copiée d'un passage où l'emploi du temps passé est parfaitement en situation. Ce passage figure dans le Deutéronome, xxix, 23-27. La péricope contient les avertissements faits à tout le peuple à l'occasion d'une conclusion d'alliance après la conquête de la Palestine; des étrangers domiciliés (גר) y assistent, ainsi que les fournisseurs de bois et d'eau, c'est-à-dire les Gabaonites (מחטב עץ ער שאב). L'époque est suffisamment déterminée par Josué, xxiv, 25-26, relatant que l'alliance renouvelée dans l'assemblée de Sichem avant la mort de Josué a été inscrite par ce chef dans le livre de la loi d'Élohim. Au fait, non seulement les expressions de Josué, xxiv, 17, se superposent presque au Deutéronome, xxix, 15, mais encore on aperçoit facilement que le groupe deutéronomique, xxix, 9-28, interrompt l'unité de xxix, 8, avec la péricope xxx; il doit donc venir d'un autre document. Ceci établi, nous procédons à comparer les expressions essentielles des passages relatifs à la question et à la réponse chez Jérémie et au Deutéronome :

JÉRÉMIE	DEUTÉRONOME
על מה אבדה הארץ נצתה כמדבר מבלי עבר	ואמרו כל הנמים על מה עשה יהוה ככה לארץ הזאת
ויאמר יהוה על עזבם את תורת אשר נתתי לפניהם	ואמרו על אשר עזבו את ברית יהוה אלהי אבותם אשר כרת עמם
וילכו . . . אחרי הבעלים אשר למדום אבותם	וילכו ויעבדו אלהים אחרים . . . אשר לא ידעום
לכן כרה אמר יהוה . . . הנני מאכילם את העם הזה לענה	ויחר יהוה בארץ ההוא להביא עליה את כל הקללה הכתובה בספר הזה
והפיצותים בנמים אשר לא ידעו המה ואבותם	ויתשם יהוה מעל אדמתם . . . וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה

L'identité du cadre et de l'exposition dans les deux morceaux saute aux yeux et laisse à l'arrière-plan la différence des mots. Le narrateur de la pièce deutéronomique se place après la désolation prévue du pays. Les païens qui en seront témoins se demanderont pourquoi Yahwé a si sévèrement traité cette terre, et ils se répondront aussitôt à eux-mêmes que c'est parce que ses habitants avaient abandonné le pacte que Yahwé conclut avec leurs ancêtres et s'étaient tournés vers le culte de dieux étrangers, jadis inconnus d'eux. Yahwé, emporté de colère, déversa sur cette terre toutes les malédictions énumérées dans l'acte d'alliance, en chassa les habitants et les jeta dans un pays étranger comme c'est actuellement arrivé. La pensée se développe avec une suite et une logique impeccables; les heurts et les incohérences signalées dans le cadre de Jérémie font absolument défaut; l'imitation, quoique embellie par des figures poétiques, ne vaut évidemment pas l'original. En dehors des défauts déjà mentionnés, on remarque que contrairement à la rédaction deutéronomique Jérémie a oublié de parler de la terre dans toute la réponse, que l'attribut **אשר לא ידעום** qui est topique quand il se rapporte aux dieux étrangers se change en une figure pâle lorsqu'il est appliqué aux peuples au milieu desquels les exilés sont transportés : les noms ethniques n'intéressent guère ceux que le malheur a arrachés de leur sol natal. Enfin complétons la série par une autre observation, la mention des plantes **לענה** et

ראש dans ce cadre semble également déterminée par le verset 17 de la pièce deutéronomique. Ce sera également le cas du terme שררות לב (*ibidem*, 18), dont Jérémie abuse à tout propos, avec cette aggravation qu'au lieu de l'expression correcte הלך בשררות לב, il emploie aussi la forme illogique הלך אחרי שררות לב (Jérémie, III, 17; XI, 13; XVI, 12; XVI, 12).

Résultat net : Jérémie a lu le passage du Deutéronome, XXIX, 9-27 et lui a emprunté un morceau entier et diverses expressions. Nous admettons qu'il l'a trouvé à la place où il se trouve aujourd'hui, savoir annexé au Deutéronome, conformément au témoignage de Josué, XXIV, 26, et nous laissons aux critiques psychologues la besogne quelque peu fantaisiste de créer un autre document pour l'y caser.

K. — x, 1-5.

On a toujours regardé ce groupe comme une polémique systématique contre l'idolâtrie en général, toute pareille à celle d'Isaïe II (XLIV, 9-20). J'ai montré dans l'introduction les différences qui les séparent. Jérémie condamne l'idolâtrie non seulement au nom de la raison, mais surtout parce que Yahvé seul est un dieu vrai tandis que les autres sont des créations imaginaires d'artistes ambitieux. Le point de départ est d'ailleurs le culte des corps célestes, culte sémitique par excellence, qui a persisté chez les Judéens même après la destruction de Jérusalem (Jérémie, XLIV, 17). C'est la signification exacte des mots ארת השמים; le soleil, la lune et les diverses étoiles sont des « signes » visibles servant à gouverner les temps et, pour le polythéiste, à manifester la présence des dieux supérieurs dans le ciel. Les païens craignent ces dieux célestes, et pour prouver leur respect ils les personnifient par des images sculptées et artistement ornées; Israël n'a pas à les craindre, puisque son dieu Yahvé a créé l'univers, fait venir du ciel la pluie, les éclairs et le vent (12-13). Il ne s'agit pas des « pronostics tirés des phénomènes célestes », comme on interprète couramment l'expression ארת השמים; outre

la considération que tous les pronostics ne sont pas effrayants puisqu'il y en a qui présagent la paix et le bonheur, cette interprétation empêche toute liaison du verset 2 avec le reste du discours. Ce sens fixé, nous faisons remarquer que, au point de vue de la philologie comparée, **אחת השמים** découle directement du **יהיו לאחת** du récit de la création des corps célestes dans la Genèse, I, 14; cf. l'emploi de **אות** à propos de l'arc-en-ciel, *ibidem*, IX, 12-17. Les critiques assignent tous ces passages à l'auteur sacerdotal ou P.; j'ai discuté cette attribution dans mes *Recherches bibliques*; pour le moment, il me suffit d'avoir prouvé que ces textes avaient déjà au temps de Jérémie la notoriété et l'autorité des autres sources du Pentateuque.

L. — X, 23-25.

Le morceau x, 19-20 et 23-25, contient une plainte d'Israël exprimée par la bouche de Jérémie : J'ai été trop frappé; ce n'est pas une douleur passagère que l'on supporte avec patience; mes tentes sont affaissées, abîmées, mes enfants les ont quittées et sont disparus sans avoir la possibilité de les redresser. Puis vient cette réflexion qui est en même temps une demande de vengeance.

23. Je sais, ô Yahwé, que ta voie (= ta manière d'agir) ne doit pas être jugée par l'homme, que l'homme éphémère n'a pas le droit de diriger ta marche (**להבין את צעריך** pour **להבין את צערו**).

24. Châtie-moi, ô Yahwé, mais par (ta) justice, non par ta colère, de crainte que tu ne m'affaiblisses trop.

25. Verse ton courroux sur les peuples qui ne te connaissent pas, sur les races qui n'invoquent pas ton nom, car ils ont dévoré, oui dévoré, anéanti Jacob et changé sa demeure en un lieu de désolation.

La locution **יסר במשפט** ou **יסר למשפט** se trouve encore deux fois chez Jérémie (xxx, 14; XLVI, 28). Connaissant l'usage de cet auteur et de son école de puiser fréquemment des mots saillants à des sources antérieures, il est assez probable que le modèle en est Isaïe, XXVIII, 26. Ce dernier verset, jeté dans un milieu qui ne lui convient pas, a été visible-

ment détaché de sa place primitive entre les versets 16 et 17. Le verset 16 se termine par les mots « le croyant n'aura pas honte », **יבוש**, (au lieu de **יהיש**, Sept. *καταίσχυθη*) **המאמין לא**; la suite est convenablement faite par le verset 26, qui porte **ויסרו למשפט אלהיו יורנו**, « Yahwé le corrigera tant que la justice l'exigera, son Dieu lui donnera un enseignement » (Vulg. : *Et erudiet illum in iudicio, deus suus docebit illum*) tandis que les rebelles seront balayés par l'orage. D'autre part, si l'on ne tient pas compte des psaumes tardifs, vi, 2 et xxxviii, 2, on ne rencontre **יסר בחמה** = **יסר באף** que dans ce seul passage de Jérémie, passage qui se distingue en même temps par l'emploi du verbe **המעיט** qui ne cadre pas dans le contexte; l'usage du hif'il **השם** dans le sens de « changer en désert » en parlant d'une ville ou d'un pays, usage si fréquent chez Ézéchiél et ses successeurs est également particulier au verset suivant. Comme nous avons d'autres preuves attestant l'habitude de Jérémie de se servir d'expressions pentateutiques, tantôt sous la même forme, tantôt sous une forme synonyme ou équivalente, j'incline à croire que toutes ces singularités s'expliquent rationnellement quand on y voit des réminiscences du Lévitique, xxvi, 14 et suivants. Ainsi **יסר באף**, dans le sens anormal « châtier plus que de juste » (opposé à **משפט**), semble résumer la terrible menace **והלכתי עמכם** (28), « j'agirai avec une colère acharnée et je vous châtierai sept fois pour vos péchés », répression sommaire dont la dureté est sentie et respectueusement relevée par le prophète. Les deux autres expressions figurent aussi dans cette péricope, savoir **המעיט** au verset 22 et **השם** au verset 31. Nous fournirons plus loin d'autres preuves encore que Jérémie a connu le chapitre xxvi du Lévitique.

M. — xi, 1-10.

Jérémie proclame la nécessité d'exécuter fidèlement les conditions de l'alliance conclue par Yahwé avec leurs ancêtres à la sortie d'Égypte et en échange desquelles ils ont pris possession du pays. Celui qui refusera d'écouter sera

maudit. Cette admonestation doit être répétée dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem en ajoutant que par suite de l'obstination à ne pas entrer dans l'obéissance, Yahwé accomplit à l'égard de leurs ancêtres toutes les paroles que contenait cette alliance. Malgré cela, ils continuent à imiter les actes idolâtriques de leurs pères et abolissent l'ancienne alliance. Dans ce discours figurent quelques expressions empruntées au Pentateuque. Le membre de phrase **מכור הברזל ממצרים** (4) a son parallèle dans le Deutéronome, IV, 20, mais l'imitation de Jérémie résulte sans le moindre doute de l'interversion malheureuse des deux termes de comparaison, tandis que le Deutéronome a la construction naturelle et logique **מכור הברזל ממצרים**. Une autre terme intéressant est **הפר ברית** (10), qui revient encore plusieurs fois dans le livre de Jérémie, mais qui, au sens particulier du pacte conclu entre Israël et Yahwé, a pour point de départ la Genèse, XVII, 14, s'appliquant à l'alliance avec Abraham, puis dans le Lévitique, XXVI, 45, 44 et dans le Deutéronome, XXXI, 6, 20, où il se rapporte à l'alliance renouvelée avec Israël. Mais le fait le plus important est celui-ci: Dans le discours si diffus que nous étudions, non seulement il ne croyait pas nécessaire d'indiquer quelles sont les ordonnances auxquelles il veut qu'on apporte une obéissance absolue, mais il présume que tous ses auditeurs connaissent les terribles peines énoncées dans le contrat d'alliance contre les transgresseurs (**ואביא עליהם את כל דברי הברית הזאת**, 8). Ce contrat était donc un document écrit, stipulant à la fois les obligations auxquelles ils devaient se soumettre et les punitions qu'ils encourraient en cas de désobéissance, et comme l'idée de punition suppose celle de récompense, nous avons la certitude que du temps de Jérémie, tout le monde en Judée connaissait la teneur de certaines péricopes du livre de la Loi qui exposent les récompenses et les peines relatives à l'accomplissement ou à la transgression de ces lois. Le Pentateuque contient deux documents de ce genre : le chapitre XXVI du Lévitique et le chapitre XXVIII du Deutéronome. Que Jérémie ait fait allusion à l'un d'eux, cela va sans dire, car un troisième document analogue n'a jamais existé. Pesons les faits, bien qu'après les détails

signalés ci-dessus, il ne s'agisse presque plus du choix à faire, sachant que de son temps le recueil du Pentateuque avait déjà à peu près la forme actuelle et qu'il a largement puisé dans l'un et dans l'autre. En faveur du Deutéronome on peut invoquer la phrase **אָרֹר הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶת דְּבַרֵּי הַבְּרִית הַזֹּאת** (3), qui outre qu'elle remet en mémoire les nombreux **אָרֹר** particuliers à la péricope deutéronomique et faisant défaut dans celle du Lévitique, est évidemment construite sur le modèle du verset 26 qui clôt la péricope précédente : **אָרֹר אֲשֶׁר לֹא יִקִּים**, et l'analogie devient encore plus étroite par la variante admise partiellement dans la répétition **אֶת כָּל דְּבַרֵּי הַבְּרִית הַזֹּאת אֲשֶׁר צִוִּיתִי לַעֲשׂוֹת** (8). Nous sommes néanmoins en état de démontrer que les prédictions du Lévitique n'ont pas cessé d'obséder l'esprit de Jérémie en prononçant ce discours. Pour ce prophète la dévastation du pays est un malheur aussi grand que la déportation des habitants et cela est aussi le cas de la péricope fustigante du Lévitique qui consacre sept versets à ce sujet (30-35, 42-43), parmi lesquels la remarque particulière **וְהָאָרֶץ אֲזָכָר**, 42, est une suprême glorification de la terre natale. Au xxviii^e chapitre du Deutéronome le sort de la Palestine est entièrement passé sous silence, circonstance qui doit avoir sa raison d'être, mais qui est pour moi encore à l'heure actuelle le fait le plus surprenant qui se soit présenté à ma méditation au long cours de mes études bibliques. Un autre plus heureux que moi en a peut-être déjà trouvé l'explication ; peut-être la trouverai-je moi-même plus tard. Ce dont je suis sûr c'est que Jérémie n'a pu identifier dans ses lamentations la nation et la patrie que sur la base du Lévitique, xxvi, qu'il a regardé comme une prédiction émanée de Yahwé à la sortie d'Égypte et faite pour servir d'avertissement à toutes les générations futures.

N. — xvi, 6-7.

Yahwé défend au prophète de se marier, toutes les familles étant destinées à périr en quantité telle que les cadavres resteront privés de sépulture et serviront de pâture aux fauves et

aux oiseaux rapaces. Il ne doit pas faire de visites de deuil, ni présenter de condoléances, car « grands et petits mourront dans ce pays, qui ne seront pas enterrés, ni pleurés en public (וְלֹא יִסְפְּדוּ לָהֶם), pour lesquels on ne se fera pas de déchirures au corps et on ne s'arrachera pas les cheveux de devant (וְלֹא יִתְגַּדְּדוּ וְלֹא יִקְרַח לָהֶם), etc. ». Ces usages funèbres existent en grande partie aujourd'hui même en Orient, sauf la tonsure près du front, qui a pris une tout autre signification chez les chrétiens et les musulmans. Les critiques modernes reconnaissent l'authenticité de ce passage, mais ils s'en servent pour invalider celle du Deutéronome, xiv, 1, en faisant remarquer que ce qui est rigoureusement défendu dans ce dernier lieu, est supposé parfaitement licite chez Jérémie. Cette remarque est hautement caractéristique pour l'école entière. Je ne ferai pas valoir que les Juifs eux-mêmes ont conservé ces cérémonies funéraires dans tout l'Orient malgré la défense de la Bible et des codes rabbiniques. Je dirai seulement que c'est plaisanter que de prétendre que tout ce que les contemporains semi-païens de Jérémie n'ont pas hésité à mettre en pratique, doit être considéré comme légal au point de vue de la religion monothéiste. On se souvient que l'école psychologique en question a découvert que la défense faite par le Deutéronome d'ériger des *massebot* et des *ashsherim* prouverait que tous les passages des anciens prophètes qui blâment cette sorte de culte sont des interpolations apocryphes; maintenant, sous des prétextes les plus futiles, c'est à Jérémie que l'on confie la charge de détruire l'authenticité d'un passage du Deutéronome. Ils ont malheureusement oublié que la législation du dernier code est à ce sujet plus rigoureuse que celle du Lévitique, où la défense de ces cérémonies est limitée à la classe sacerdotale (xxi, 5); il aurait donc été peu opportun de condamner des actes sur lesquels les codes autorisés n'étaient pas d'accord.

O. — xvii, 21-27.

Discours prononcé d'abord à la porte du temple réservé aux rois et aux princes, ensuite aux autres portes qui ser-

vaient d'entrée aux classes inférieures du peuple. Il a pour sujet la sanctification rigoureuse du jour du Sabbat. La célébration de cette fête hebdomadaire est supposée comme existant de fait depuis longtemps; le nom de **יום השבת** qu'on lui donnait prouve en outre que c'était un jour consacré au repos. Seulement Jérémie a trouvé que le repos était trop souvent troublé par l'entrée et la sortie de marchandises destinées aux transactions commerciales avec la province ou avec l'étranger. Jérémie y voit le retour d'un crime atavique: la sanctification de ce jour avait été ordonnée par Yahvé aux ancêtres d'Israël, par la défense de n'y faire aucun travail, mais suivant son habitude, Israël s'est toujours montré rebelle aux ordres de Yahvé, et c'est ainsi que les abus se sont perpétués jusqu'à ce jour, mais la longanimité divine ne saurait se prolonger davantage. Dorénavant il faut se décider: si l'abstention de tout travail y est rigoureusement observée, la royauté davidique, la ville et le culte du temple se maintiendront dans une grande prospérité; au cas contraire, Jérusalem deviendra la proie des flammes et tout le reste disparaîtra avec elle. Deux points à noter, le fait que les ancêtres d'Israël, c'est-à-dire les contemporains de l'Exode commirent des atteintes à la sainteté du Sabbat est un thème qu'Ézéchiél, selon son habitude, a emprunté à Jérémie et développé au chap. xx d'une manière indépendante. En second lieu, l'obligation de s'abstenir de tout travail pendant le jour du Sabbat non seulement est admise par Isaïe II, avec toute la rigueur possible, elle est aussi, tout comme chez Jérémie, regardée comme un acte de piété qui est récompensé par la possession de la terre promise (Isaïe, LVIII, 14). L'un et l'autre de ces faits garantissent d'une manière irréfragable l'authenticité du passage jérémique, qui est leur source commune. Or, il importe de constater que la *sainteté exceptionnelle* attribuée au jour du Sabbat tire son origine de la sanctification du septième jour comme celui dans lequel Élohîm se reposa après les six jours de la création. L'observance rigoureuse du repos sabbatique fait partie intégrante du Décalogue dans les variantes que nous en possédons (Exode, xx, 8-11; Deutéronome, v, 12-14). Le rappel ajouté dans le Deutéronome au verset 15, et relatif

à la sortie d'Égypte, a pour but de motiver le repos des esclaves et laisse intacte l'origine de ce repos supposée connue. Par l'intensité de ces avertissements, **וְלֹא יִשְׁמְרוּ בְּנִפְשׁוֹתֵיכֶם**, **וְקִדְשָׁתֶם כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ**, **תִּשְׂאוּ מַשָּׂא תִּרְצִיאוּ מַשָּׂא** **כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶת אֲבוֹתֵיכֶם**, **אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת**, ainsi que par la répétition des termes principaux au verset 27, on voit clairement que Jérémie a puisé à ce sujet dans le livre de l'Alliance auquel il se réfère avec une visible prédilection, c'est-à-dire au Décalogue, et comme le groupe concernant le Sabbat débute par le verbe **זָכוֹר** « rappelle-toi », nous avons la certitude que la tradition de P (Genèse, I, 1-II, 3) est même antérieure à l'Exode. Maintenant est-il imaginable que cette tradition si importante soit restée orale jusqu'au retour de l'exil? L'absurdité d'une pareille supposition est bien sentie par les critiques outranciers; ils tâchent d'y échapper en cherchant la loi relative au Sabbat dans l'Exode, XXIII, 12, où la création en six jours n'est pas mentionnée, sans s'apercevoir que ce verset si mal bâti (mention des animaux avant les hommes, substitution du serf et de la serve par la rubrique « le fils de ta serve » et omission totale de la famille du maître) se montre par l'emploi simultané des verbes **יִנָּפֵשׁ** et **יִזְכָּר** comme un résumé sommaire de l'Exode, XIX, 8-11 et XXXI, 16-17. Devant ces efforts malheureux pour trouver autre chose, nous restons jusqu'à plus ample informé sur le terrain du texte reçu et nous constatons que Jérémie se réfère au Décalogue de l'Exode après s'être déjà référé au récit qui lui sert d'introduction. Quant à la question de savoir comment un tel *opus operandum* a pu gagner l'importance que Jérémie lui attribue, elle s'explique par l'état précaire où le yahwéisme se trouvait après le règne d'Ézéchias. Aussi longtemps que la Judée fut une puissance respectable, son dieu national Yahvé conserva son prestige de dieu tout-puissant, et les prophètes n'eurent qu'à combattre la concurrence de dieux secondaires ou étrangers. Ils n'avaient aucun intérêt particulier à aggraver les observances du Sabbat ayant pour objet d'inculquer la foi dans la puissance de Yahvé comme créateur et gouverneur du monde que tout le peuple admettait instinctivement. Plus tard, la faiblesse extrême et avérée de la nation rejaillit naturellement sur son Dieu qui

baissa dans l'estime populaire et risqua de s'effacer devant les dieux des voisins puissants. Alors, les prophètes qui par leur constante opposition à la classe sacerdotale n'ajoutaient pas beaucoup de prix aux sacrifices, trouvèrent nécessaire de renforcer l'observance du rite sabbatique qui est précisément destiné à rappeler la création du monde par Yahwé. Ézéchiél et Isaïe II ont emboîté le pas à Jérémie, entraînés qu'ils étaient par cette nécessité inéluctable. Les descriptions les plus splendides d'Isaïe II sont celles qui représentent Yahwé comme le créateur de l'univers et comme le grand ordonnateur du sort des peuples, à côté de la profonde vanité des dieux païens. Dans cet ordre d'idées la profanation même très légère du repos sabbatique équivalait à une abjuration aussi abominable que le serait le doute dans sa supériorité. Voilà la psychologie des prophètes, telle que les nécessités historiques l'ont développée ; elle n'a rien de commun avec la psychologie abstraite de la critique chirurgicale.

P. — xxv, 11-12 (cf. xxix, 10).

Nabupalussur, le fondateur du nouvel empire babylonien, laissa le trône à son fils Nabukudurussur dit Nabuchodonosor. Les peuples jadis opprimés par l'Assyrie espéraient pouvoir respirer et recouvrer leur ancienne indépendance. Ils comptaient sur deux facteurs qui devaient empêcher la Babylonie de penser à faire des conquêtes, à savoir : la jeunesse du prince et le mouvement des peuples de l'est et du nord, les Susiens, les Mèdes et les gens de l'Ararat. Les petites nationalités syro-phéniciennes cherchèrent de leur côté à prévenir le danger par la constitution d'une confédération sous l'hégémonie de l'Égypte. Jérémie seul ne se laissa pas tromper sur l'efficacité de ces mesures qui étaient d'après lui contraires au projet conçu par Yahwé de se servir de Nabuchodonosor pour châtier tous ces peuples de leurs crimes. Avec une audace unique jusqu'alors dans les annales du prophétisme, il déclara que Nabuchodonosor était le serviteur, l'agent de Yahwé dans cette œuvre de rétribution. Tous les peuples seront successive-

ment soumis et resteront sous le joug babylonien jusqu'à la troisième génération. La Judée n'échappera pas à ce sort ; elle sera ruinée et ses habitants seront emmenés en captivité à Babylone, où ils resteront pendant 70 ans complets. Alors ce sera le tour de la Babylonie d'expier ses crimes et l'heure de la délivrance pour les nations opprimées, au moins pour celles que Yahvé n'a pas vouées à la perdition totale.

Tel est le sujet de cette remarquable prédiction qui n'a au premier aspect aucune connexité avec l'objet principal de notre recherche actuelle. On doit savoir gré aux critiques modernes d'avoir suggéré un rapprochement que nous sommes obligé d'examiner avec tout l'intérêt qu'il comporte. On a remarqué depuis longtemps que les analogies en fait d'expressions caractéristiques qui existent entre le livre de Jérémie et le code lévitique du Pentateuque sont de telle nature qu'il est impossible de les attribuer à une source extérieure, mais qu'elles sont originales dans l'un et imitées dans l'autre. Fidèles à leur système qui voit dans le Lévitique une œuvre postexilique, ces savants qualifient le chapitre xxvi du Lévitique où la restauration du pays et de ses habitants après une ruine totale est aussi prévue comme une imitation de cette prédiction de Jérémie. Par malheur, ils ont laissé de côté le seul élément qui peut trancher la question, savoir que le Lévitique ne fixe aucune date pour la durée de l'exil, tandis que Jérémie la précise à 70 ans. Dans la logique des choses l'indéfini précède le défini. L'eschatologie juive nous fournit deux exemples instructifs. Le jour de Yahvé, c'est-à-dire le jour du jugement dernier, annoncé par les prophètes pendant huit cents ans, n'a reçu de date fixe que dans l'Évangile (Matthieu, xxiv, 34 ; Marc, xiii, 30 ; Luc, xxi, 32). Chez les Juifs de même, l'arrivée du royaume de Dieu n'a donné lieu à aucun calcul avant le livre de Daniel. C'est que de telles dates sont toujours le produit d'une nécessité pressante. Ainsi les 70 ans fixés par Jérémie avaient pour but de démentir les prophètes adverses qui annonçaient le retour des captifs dans l'espace de deux ans (xxviii, 3) ; dans les circonstances ordinaires les voyants se tiennent dans les généralités du principe. Mais voici encore une autre considération. Un auteur postérieur à

l'exil voulant mettre dans la bouche de Moïse les événements de la captivité et du rapatriement annoncés par Jérémie se serait bien gardé de retrancher la date des 70 ans qui s'était splendidement vérifiée. Comment se serait-il privé d'une prédiction qui aurait glorifié l'auteur présumé et fortifié le prestige de son œuvre? Celui qui pour une raison ou pour une autre se décide à puiser dans la bourse d'autrui ne sera pas assez idiot pour borner son larcin aux menues pièces de cuivre ou d'argent et y laisser la pièce d'or dont la valeur les dépasse plusieurs fois. On voit donc que la dépendance supposée du Lévitique à l'égard de Jérémie est simplement absurde. Dans le cas contraire les emprunts stylistiques faits par Jérémie à un ouvrage attribué à Moïse n'ont pas besoin d'être expliqués, ni l'addition de la date pour le retour de la captivité. Quant à la durée de 70 ans, elle est sans aucun doute le chiffre 7 qui constitue la limite de 7 ans au cours de laquelle l'esclave hébreu devait recouvrer sa liberté d'après la stipulation concordante de l'Exode, **xxi, 2**, et du Deutéronome, **xvi, 12**, multiplié par 10 à titre d'aggravation de peine; le peuple qui a laissé passer le cycle septennal sans donner la liberté aux esclaves nationaux est condamné à croupir pendant dix fois ce nombre d'années en esclavage dans un pays étranger. Dans l'Exode, **xxvi**, les peines sont septuplées¹; chez Jérémie elles sont décuplées et cela est conforme aux tendances de plus en plus sévères de la piété juive. Nous reparlerons plus loin du discours de Jérémie au sujet de la libération des esclaves.

Q. — xxxi, 29-34.

Le chapitre xxxi forme la seconde partie d'un discours sur le retour de la captivité. Au chapitre précédent Jérémie avait annoncé que cet heureux événement engloberait en même temps les deux anciens troncs du peuple hébreu, Israël et Juda (**xxx, 3**), mais dans le développement de sa pensée il donne le pas à Sion et à la Judée, comme la base du futur royaume de Dieu (*ibidem*, 21). Il passe ensuite à la description du re-

1. Lévitique, **xxvi, 16, 24, 24, 28**.

peuplement du territoire d'Israël. Les anciens dissidents éphraïmites dispersés dans les lointains pays du nord seront repris en grâce par Yahwé comme à l'époque de l'Exode, où le peuple uni jouissait de sa faveur. Le voyage du retour se fera dans des circonstances pénibles et au milieu de grandes privations, mais leurs souffrances se changeront bientôt en manifestations de satisfaction et de joie lorsqu'ils seront rétablis sur les riches montagnes de Samarie. L'ancienne rivalité disparaîtra entièrement. Les Éphraïmites iront faire leurs dévotions à Jérusalem; ils vivront en parfaite harmonie avec leurs frères judéens et dans une prospérité de plus en plus grandissante (27-28). A ces prévisions de bonheur matériel, le prophète ajoute la caractéristique de l'état moral :

29. En ces jours-là, on ne dira plus : « Les pères ont mangé du verjus et les enfants ont les dents agacées ».

30. Mais chacun expiera (mot à mot : « mourra pour ») son propre crime; (alors on dira) : « quiconque mangera du verjus aura les dents agacées ».

31. Les jours viendront, dit Yahwé, où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une nouvelle alliance.

32. Non comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères au jour que je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte et où il arriva (bientôt) d'une part qu'ils abolirent cette alliance, d'autre part que je les rejetai avec dégoût (בְּחֵלִי = בְּעֵלְתִּי), dit Yahwé.

33. Cette alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là (sera ainsi), dit Yahwé, je mettrai ma loi dans leur intérieur et je l'écrirai sur leur cœur; je serai réellement leur Dieu et ils seront réellement mon peuple.

34. Ils s'enseigneront les uns les autres (en disant) « connaissez Yahwé », car eux tous me connaîtront, petits et grands, car je pardonnerai leurs (anciens) délits et je ne penserai plus à leurs (anciens) péchés.

Deux objets s'imposent à notre méditation, le dicton : « Les pères ont mangé du verjus et les fils ont les dents agacées » et la nature de l'ancien pacte qui est destiné à être renouvelé.

Le premier point, qui est représenté par un proverbe populaire fort en vogue au temps de Jérémie et aurait pu donner lieu à des commentaires multiples et même contradictoires, a été complètement éclairci par le prophète Ézéchiël qui y a consacré

le chapitre XVIII de son livre. Nous apprenons que les contemporains de ces prophètes, ne croyant pas mériter la mauvaise fortune qui les accablait sans cesse, se plaignaient d'avoir à expier les péchés commis par leurs pères. Ils trouvaient que cette responsabilité des délits des autres, fussent-ils même leurs ancêtres, dépassait les limites de la stricte justice et frisait l'arbitraire. De là le dicton irrévérencieux des dents agacées des enfants dont les pères ont mangé du verjus. Les deux prophètes reconnaissent le bien fondé de la protestation, mais leurs réponses accusent une légère différence. Jérémie défère la rétribution personnelle après la grande expiation de l'exil (בִּימֵי הָהֵם); Ézéchiel au contraire affirme qu'elle sera mise en œuvre sans aucun délai. Le revirement s'explique par l'état de plus en plus affaibli de l'esprit national qu'il était urgent de ne pas laisser aller au désespoir, mais il est certain que le proverbe lui-même n'eût jamais pu se former si le système de faire expier aux enfants les crimes de leur ancêtres n'avait pas été formellement enseigné par la Loi, généralement admise comme une émanation de Yahvé. Il y a plus, Jérémie authentique par son propre témoignage ce système décrié de la responsabilité collective prolongée à l'infini et n'hésite même pas à le trouver équitable de la part de Yahvé. Dans la prière du chapitre XXXII, 17-25, qui sollicitera bientôt une étude particulière, on lit parmi les autres épithètes de Yahvé ces paroles pleines de révélations pour notre recherche comparée : עֲשֵׂה חֶסֶד לְאֲלֹפִים וּמִשְׁלֵם עוֹן אֲבוֹתָ אֶל חֵיק בְּנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם (*ibidem*, 18). « Qui conserve la faveur méritée des pères à des milliers de générations et fait retomber leurs crimes sur leurs descendants (mot à mot : « sur leurs enfants après eux »). Cette phraséologie assez désordonnée constitue l'imitation des propositions bien charpentées de l'Exode, XIX, 5-6, reprises dans le Deutéronome, V, 9-10 et qui portent : פֶּקֶד עוֹן אֲבוֹתָ עַל בָּנִים עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רַבְעִים וְעֲשֵׂה חֶסֶד לְאֲלֹפִים. « Qui fait expier les crimes des pères aux enfants de la seconde, troisième et quatrième génération, mais qui conserve la faveur méritée par eux jusqu'à des milliers de générations. » Ainsi, il demeure établi que Jérémie

n'a pas seulement été débiteur du Décalogue tel que nous le possédons, mais qu'il en a aggravé la sévérité dans une proportion excessive en établissant une sorte d'équilibre entre les attributs divins, la bonté et la justice, tandis que l'ancien législateur n'entendait pas que l'expiation des crimes des prédécesseurs dépassât la quatrième génération. Il nous reste seulement à retrouver la source de cette modification que le prophète se serait bien gardé d'introduire de son propre chef. Or, la question ne demeure pas longtemps douteuse : Jérémie s'est autorisé à prolonger l'expiation des crimes des générations les plus anciennes par le passage si caractéristique du Lévitique, xxvi, 38-43. Dans tout ce chapitre il s'agit d'une sorte de pari obstiné entre la nation et le Dieu national. Israël porte un défi plusieurs fois répété et de plus en plus insolent à son Dieu, et Yahwé septuple chaque fois ses coups pour abattre l'entêtement de son peuple rebelle. Cette situation étant donnée, l'auteur arrive à parler du petit reste qui sera près de s'éteindre dans les pays étrangers et hostiles où le hasard les aura disséminés. Ce petit reste, revenu à la conscience de la cause de son dépérissement et pris d'un sincère repentir, confessera ouvertement ses propres crimes et ceux de ses ancêtres les plus éloignés. Yahwé, de sa part, se rappelant le pacte d'alliance qu'il avait conclu tour à tour avec les patriarches Abraham, Isaac et Jacob, ainsi que l'état de désolation de la terre sainte, reprendra de nouveau son peuple en faveur. On comprend maintenant que Jérémie n'a fait au fond autre chose qu'appliquer à la génération présente qu'il accuse d'avoir suivi de propos délibéré la révolte obstinée et croissante de leurs ancêtres, les peines prévues par le Lévitique pour ce cas exceptionnel; loin d'innover, le prophète s'est strictement conformé au système ancien et orthodoxe, lequel a pu paraître exorbitant à ses contemporains, qui se considéraient comme de petits saints parce qu'ils allaient faire leurs dévotions au temple de Yahwé, mais n'a jamais pu être récusé comme une œuvre moderne et apocryphe.

L'exposition qui précède offre en même temps l'explication de la nécessité impérieuse qu'il y a, dans la pensée du prophète, de changer la nature de l'ancien pacte en lui donnant

une forme plus adéquate aux nouvelles circonstances. Dans l'ancienne alliance Yahwé traitait Israël avec une froideur de magistrat : il donna au peuple un recueil de lois écrites sur pierre et ne s'occupa plus de lui qu'au moment où il fallait exercer contre lui une série de répressions. Il n'en sera pas ainsi à l'avenir, lors de la conclusion de la nouvelle alliance. Ce n'est pas dans un recueil extérieur que la Loi sera inscrite, Yahwé mettra cette loi dont il est l'auteur (חֹרֶתִי) dans leur intérieur et la gravera en lettres claires et ineffaçables (אֶכְתֶּבְנָה) sur leur cœur, de manière que toutes leurs pensées et toutes leurs actions en seront imprégnées. La convention antique entre Yahwé et son peuple de s'appartenir réciproquement sera complètement réalisée. Cette vertu immanente rendra superflues les exhortations mutuelles; quant aux comptes mal réglés qui pourraient troubler quelques consciences délicates ou timorées, Yahwé y passera l'éponge et n'y pensera plus jamais. La substance de ces métaphores poétiques peut se résumer en deux mots : la Loi, c'est-à-dire la partie morale de l'ancienne législation, étant d'origine divine, restera la même ; ce qui changera, c'est l'esprit du peuple amendé et épuré par une longue et douloureuse expiation. Le meilleur commentaire de cette énonciation est donné dans xxxii, 39-40, où on lit : « Je leur donnerai un cœur et une seule voix afin qu'ils m'adorent dans tous les temps pour leur bien et pour celui de leurs descendants. Et je conclurai avec eux un pacte éternel de manière que je ne me retournerai plus d'eux lorsque j'aurai à leur faire du bien ; et je mettrai mon adoration dans leur cœur pour qu'ils ne se détournent pas de moi. » Jérémie comme les autres prophètes a cru à la possibilité pour l'être humain d'arriver à l'état de la plus haute perfection morale, mais sa foi ardente n'est pas une révélation spontanée, il l'a déduite de certains passages du Pentateuque qui semblent favoriser ce point de vue et ces passages appartiennent en bonne partie au code sacerdotal.

R. — xxxii, 18.

Ce verset, qui vient d'être commenté ci-dessus, appelle de nouveau notre attention à cause de l'expression הָאֵל הַגָּדוֹל

הַנְּבוֹר qui a le caractère d'une série d'épithètes tronquée. Cela est tellement évident que plusieurs codex des Septante omettent les mots Κύριος τῶν δυνάμεων ὄνομα αὐτοῦ = יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ qui terminent ce verset dans le texte hébreu et font suivre immédiatement les épithètes du verset 19, expédient au fond inutile puisque, dans ce cas même, la forme à conjonction וְהַנְּבוֹר reste indispensable. L'énigme s'explique quand on voit dans cette expression la réminiscence de la série parfaite du Deutéronome, x, 17 : הָאֵל הַגָּדֹל הַנּוֹרָא וְהַנְּבוֹר qui a été intégralement empruntée dans Néhémie, ix, 32. Jérémie ayant l'intention d'y joindre d'autres attributs divins, a oublié d'enregistrer le quatrième attribut qui figure dans son modèle, savoir : וְהַנּוֹרָא, et a laissé subsister l'état pour ainsi dire suspensif des deux précédents. Nous surprenons ici la manière dont notre prophète se servait des produits littéraires de ses devanciers et tout particulièrement du Pentateuque, où les onze premiers chapitres devaient déjà être attachés au Deutéronome, chapitres que l'école critique déclare y avoir été joints pendant l'exil après 572, date de la clôture du livre d'Ézéchiél.

S. — XXXIII, 40-26.

Bien que ce paragraphe vise uniquement à apporter quelques éclaircissements au sujet de l'expression הַכְּהֲנִים הַלְוִיִּם déjà étudiée dans notre commentaire d'Ézéchiél, XLIV, 15, nous sommes obligé de soumettre à un nouvel examen l'ensemble de cette pièce qui contient les 16 derniers versets du chapitre XXXIII. Le devoir d'ailleurs élémentaire de ne m'appuyer que sur des textes d'une authenticité certaine rend nécessaire de prouver d'abord l' inanité des doutes émis par la critique outrancière sur l'origine jérémique de la majeure partie de cette péricope. Personne n'a osé affirmer qu'aussi bien au point de vue du style qu'à celui de la pensée, elle ne concorde avec les paroles et les tendances maintes fois avérées de notre prophète, et cependant M. Cornill n'a pas hésité à assigner au passage 14-26, un caractère *secondaire*, ce qui sous sa plume équivaut à *interpolation de fraude pieuse*, et

pour motiver un jugement aussi grave, il n'a apporté que cette seule raison que ces versets ainsi que xxx, 10-12 et 22, manquent dans le texte réputé le plus ancien des Septante (*Hier fehlen zunächst in LXX, 30, 10-12 und 22 und das längere Stück, 33, 14-26, deren secundärer Charakter als zugegeben gelten darf*). Je dis avec intention au passé : « n'a pas hésité », car j'espère que depuis la découverte d'une partie du texte hébreu de Ben-Sira où la comparaison montre que d'innombrables omissions et des corruptions de toutes sortes déparent les versions grecque et syriaque, le savant estimable dont je viens de citer le jugement a probablement modifié ses anciennes vues sur la valeur de ces versions relativement au texte massorétique. Remarquez qu'en prenant au pied de la lettre l'hypothèse dont il s'agit, on arrive à cette absurdité que le faussaire qui a si bien réussi à imiter la diction de Jérémie et à introduire son factum dans le livre de ce dernier aurait vécu tout au plus en 170 avant J.-C., c'est-à-dire 120 ans après Ben-Sira, pour lequel la clôture du recueil prophétique est depuis longtemps un fait accompli. La comparaison du langage de notre pièce avec la phraséologie aramaïsante ou néo-hébraïque de l'Ecclésiastique suffirait à faire réfléchir ceux qui sont le plus acharnés à abaisser la date de certains écrits bibliques. Poursuivons toutefois nos réflexions. Quelle pouvait être, je ne dis pas la nécessité, mais l'utilité de cette fabrication dévote à cette heure tardive ? Est-ce le désir de fortifier les espérances des descendants davidiques ? Mais ces rejetons *authentiques et publiquement reconnus* de l'illustre famille n'existaient déjà pas depuis l'époque de Néhémie, où leurs noms sont totalement absents des actes de la communauté (Néhémie, x-xii). Est-ce seulement pour réveiller l'espérance de l'arrivée en gloire d'un davidide caché, du Messie ? Mais les annonces indéterminées d'un tel davidide futur abondent chez tous les prophètes avant et après l'exil et le livre de Jérémie s'en préoccupe à plusieurs reprises, car là même où il est question de pasteurs anonymes, il s'agit uniquement de descendants de David. Une mention de plus n'y ajoute pas le moindre intérêt et on ne voit guère pourquoi l'interpolateur s'est donné tant de peine pour fabriquer son faux.

Il y a plus. En dehors des preuves résultant de la nature du style et de l'absurdité de l'hypothèse de l'interpolation, l'authenticité de notre péricope peut encore être démontrée par un autre argument. On reconnaît au premier aspect que certains versets de ce passage se trouvent déjà sous une forme identique ou analogue dans des discours antérieurs. Ainsi, xxxiii, 12-16, constitue une répétition fondamentale de xxiii, 1-5 ; mais tandis que, xxiii, 1-4, entend par pasteurs et brebis des magistrats (rois et gouverneurs) et hommes du peuple, xxxiii, 12-13, a toute apparence de parler de pasteurs et de brebis réels et aurait pu passer comme tel si nous n'avions pas le premier passage pour guide. De même, xxxiii, 15-16, qui s'occupe du davidide futur est, sauf corruption, identique à xxiii, 5-6, et formellement caractérisé au verset 14 comme une citation extraite d'un autre passage. Comme l'authenticité de xxiii, 1-6, ne peut être contestée, il s'ensuit que xxxiii, 12-16, est également à l'abri du doute. Maintenant est-il imaginable qu'en prévoyant la restauration du gouvernement davidique, notre prophète n'ait pas trouvé nécessaire de fixer le sort du futur sacerdoce ? Si en vertu d'un ancien pacte les descendants de David doivent recouvrer leur domination interrompue par l'exil, le pacte encore plus ancien accordé aux Lévitites et dont la suprématie religieuse avait cessé en même temps, ne méritait-il pas autant d'égards ? Donc, le groupe xxxiii, 17-26, le seul passage relatif aux fonctionnaires du temple futur, non seulement est indispensable en soi, mais, il cadre parfaitement comme suite inéluctable des deux versets précédents consacrés à la dynastie davidique. La chose me semble claire.

La question d'authenticité tranchée dans le sens affirmatif pour notre passage, nous procéderons à l'examen de son contenu, examen qui, pour être sérieux, demande la traduction intégrale de l'ensemble, précédée naturellement de remarques sur quelques expressions plus ou moins susceptibles d'améliorations et qui sont les suivantes :

Verset 15. La seule variante צמח צדקה en face de צמח צדיק de xxiii, 15, établit une meilleure assonance avec

ומלך מלך וועשה משפט וצדקה; la phrase intermédiaire מלך מלך du dernier passage, si nécessaire pourtant à la liaison du contexte, a été omise parce que le prophète pensait que les lecteurs du passage antérieur n'auraient pas de difficulté à la suppléer.

Verset 16. Les variantes sont très prononcées et au premier aspect irréductibles.

xxiii, 6 :

בימיו תושע יהודה וישראל ישכן לבטח וזה שמו אשר יקראו יהוה
צדקנו

xxxvi, 16 :

בימים ההם תושע יהודה וירושלים תשכון לבטח וזה אשר יקראו לה
יהוה צדקנו

La différence vraiment sérieuse qui a entraîné les autres est la substitution de ירושלים à ישראל ; ceci fait, l'auteur a été amené à changer ישכן en חשכן et יקראו en יהוה. Les autres différences, savoir l'emploi de בימים au lieu de בימיו et l'omission de שמו (ici שמה) témoignent bien un manque de précision dans la seconde édition du verset, mais n'ont en eux-mêmes aucune importance. Quant au sens, il va de soi : 1° qu'il doit être identique dans les deux ; 2° qu'il doit être dégagé de la première édition qui est de beaucoup la plus correcte. L'analyse en est des plus faciles. Ainsi que l'indiquent les suffixes masculins des mots יקראו, שמו, בימיו, l'objet de tout le verset est le צמח צדיק = מלך du verset précédent, savoir le futur roi davidique qui gouvernera Juda et Israël unifiés ; c'est ce roi qui portera le nom caractéristique יהוה צדקנו, « Yahvé est (la source de) notre justice ». Passons à l'édition postérieure. Là, il est encore sûr que les indices féminins des mots חשכון et לה se rapportent à ירושלים qui est du genre féminin, mais le prophète a-t-il pensé à la ville seule ou bien a-t-il englobé sous le nom de cette capitale le nouveau chef de la famille davidique, qui y aura son trône ? Nous avons un cas tout pareil dans Ézéchiel, xvi, où les réproches adressés à Jérusalem se rapportent en réalité à la dy-

nastie davidique. Nous pouvons même par surcroît appuyer cette interprétation par une considération philologique. Si l'expression **לְבַמָּה יֵשֵׁב** peut, et cela dans un cas assez rare, avoir pour sujet un nom de ville (Zacharie, xiv, 41), la forme **שָׁכַן בְּמָה**, voire **שָׁכַן בְּמָה** ne s'emploie qu'en parlant de personnes (Deutéronome, xxxiii, 12, 28; Psaumes, xvi, 9; Jérémie, xxiii, 6). Du reste, le nom futur de la ville de Jérusalem est chez Jérémie **כִּסֵּא יְהוָה**, « trône de Yahvé » (iii, 17); un second nom ne servirait à rien. Jérémie a donc visé surtout le futur roi de Jérusalem, mais d'où vient l'embarras de sa diction? Elle vient visiblement de sa négligence initiale, savoir de l'emploi de la forme vague **בִּימֵי הָהֶם** au lieu de la forme précise **בִּימֵי**. La perte du premier suffixe coupait toute liaison avec le verset précédent et il fallait faire allusion au davidide par un moyen détourné tout en maintenant l'aspect général du verset modèle; le but a été atteint en incarnant le chef futur dans le nom de Jérusalem.

Versets 17-19. Texte correct; sur **הַכְהֲנִים הַלְוִיִּם**, voyez plus loin.

Versets 20-24. Réitération modifiée de xxxi, 35-36. Dans ce dernier passage, l'éternité du peuple d'Israël est comparée à celle des corps célestes; dans le nôtre c'est la conservation éternelle des familles davidiques et lévétiques qui y est comparée. Mais le verset 19 prouve de nouveau que le prophète néglige dans ses rééditions les éléments les plus substantiels de la phrase par suite de la supposition que les lecteurs auront pour guide le passage antérieur. D'ordinaire on comprend **בְּרִיתִי הַיּוֹם** et **בְּרִיתִי הַלַּיְלָה** comme s'il y avait **בְּרִיתִי הַיּוֹם** et **בְּרִיתִי הַלַּיְלָה**, mais cela ne suffit pas pour deux raisons. D'abord, le jour et la nuit ne sont que le résultat de la présence ou de l'absence du soleil et n'ont pas d'existence propre. Ensuite le mot **יוֹמָם** est toujours adverbe et ne saurait, conjointement avec **וּלְיָלָה**, former le sujet du verbe **הָיָה**. En réalité il y a deux ellipses, l'une comprend outre **בְּרִית**, le mot **אִוֵּר** répété deux fois dans xxxi, 35; partant **בְּרִיתִי הַיּוֹם** équivaut à **בְּרִיתִי אִוֵּר הַיּוֹם** et **בְּרִיתִי הַלַּיְלָה** à **בְּרִיתִי אִוֵּר הַלַּיְלָה**; la seconde, plus importante, sous-entend

à titre de sujets après **היוה** les mots **שמש וירח וכוכבים**, se rapportant, le premier à **יומם**, les deux autres à **לילה**, distribution convenablement indiquée par l'adjonction du mot pourvu de la désinence du pluriel **בעתם**. La phrase xxxi, 35 a, a été scindée en deux parties ayant l'une le verbe principal **תפרו**, dont le sujet anonyme est la masse des hommes, l'autre le verbe secondaire **היוה**, sont les corps célestes également sous-entendus, tandis que dans le verset modèle le verbe unique **נותן** maintient la liaison harmonique de la phrase; comme toujours la transformation est très inférieure à la technique primitive. Ajoutons qu'il est absolument impossible de changer **תפרו** en **תפר** pour former un parallèle au **תפר** du verset suivant (Septante: *ei διασπασθήσεται* = *Si irritum potest fieri*; Luther: *Wenn mein Bund aufhören wird*). De même les commentateurs modernes; la forme de la 2^e personne au pluriel se rapporte par anticipation à **העם הזה** suivi au verset 24 d'un verbe au pluriel. Les adversaires du prophète voient dans l'exil prédit la preuve que Yahwé a définitivement rejeté les deux familles élues; Yahwé répond: « S'il vous est possible d'abolir les lois naturelles, de même mon pacte sera rompu »; c'est-à-dire: de même qu'il vous est impossible d'interrompre la marche de la nature, de même il est impossible que mon pacte avec David et le sacerdoce soit aboli.

Verset 21. Au lieu de **הלויים הכהנים** les Septante et la Pešitta ont la série ordinaire **הכהנים הלויים**, mais inexactement avec la conjonction après le premier mot. La leçon **משרתי** est confirmée par les Septante et la Pešitta (*λειτουργοῦντάς μοι* = *ministri mei*); elle est cependant insoutenable, le parallélisme syntactique avec **מהיוה** de la première partie de la phrase exige manifestement la forme d'un infinitif affecté du suffixe de la première personne et du préfixe **מ** privatif, savoir: **משרתני** « de ne pas me servir ».

Verset 22. **אשר = כאשר**. — **משרתי אחי** est une construction impossible, qui existait déjà au temps des plus anciennes versions; corriger: **משרתי בתי**, « serviteurs de ma maison »; cf. Ézéchiél, XLIV, 11; XLV, 5; XLVI, 24.

Verset 24. La forme suffixée עמי, « mon peuple, Israël », établit une antithèse avec le méprisant העם הזה qui désigne les partisans de l'idolâtrie. Ces gens non seulement se moquaient de la ruine imminente des deux grandes familles, ils en tiraient malicieusement la conséquence que Yahvé avait rejeté tout son peuple et que ce qu'il y avait de mieux à faire pour ce dernier, c'était de renoncer au monothéisme et de se fondre dans les nations païennes (Ézéchiel, xx, 32). Le suffixe de לפניהם est absent des anciennes versions qui lisent לפני; la leçon massorétique semble venir d'un texte, le dernier mot en abréviation, ainsi : לפני יהוה = לפני יה; ces deux groupes ont été réunis et complétés en לפנייהם.

Verset 25. Réitération variée de xxxi, 36 a, où les deux mots החקים האלה sont amplifiés par les expressions du verset 20, ce qui constitue une nouvelle répétition de xxxi, 35, dont le sens se réduit en somme à ceci : « Si je n'avais pas établi les lois des phénomènes célestes, j'aurais rejeté Israël », où il faut sous-entendre l'antithèse « mais comme j'ai établi ces lois, je ne rejetterai pas mon pacte avec Israël »; la simplicité a été sacrifiée à l'amour de la construction compliquée frappant par sa nouveauté.

Verset 26. D'après l'exposé des versets précédents, on doit trouver ici l'affirmation relative à l'éternité des deux familles nobles et du reste d'Israël; le texte massorétique, littéralement reproduit par toutes les anciennes versions, ne répond pas à cette attente légitime; il est certainement corrompu, mais la correction en est cependant assez aisée. Au lieu du premier יעקוב qui ne saurait précéder דוד et qui est d'ailleurs nommé plus loin, il faut mettre le nom de לוי, ancêtre et représentant de la classe sacerdotale. Il faut ensuite remplacer le mot מורעו, qui est insupportable comme suite du זרע précédent, par la particule ממנו « de lui, d'elle ». Le pouvoir religieux appartenant à Lévi et le pouvoir civil qui est l'apanage de la race de David sont résumés par l'épithète משלים, « gouvernants, dominants », tandis que le gros du peuple est désigné par les « descendants d'Abraham, d'Isaac et de Ja-

cob », les trois patriarches avec lesquels Yahwé avait conclu les premiers pactes.

Voici maintenant la traduction du passage entier du verset 15 au verset 26 :

15. En ces jours et à ce moment je ferai sortir de David une plante de justice (= un descendant vertueux), qui pratiquera le jugement et la justice sur la terre.

16. En ces jours Juda sera sauvé et Jérusalem (= le dynaste de Jérusalem) demeurera en sécurité et on l'appellera *Yahwé-Šidqenu* (Yahwé est notre justice).

17. Car ainsi dit Yahwé : David ne cessera pas d'avoir quelqu'un (de ses descendants) assis sur le trône de la maison d'Israël.

18. Quant aux prêtres-lévites, ils ne cesseront pas d'avoir quelqu'un en ma présence faisant monter l'holocauste, grillant l'oblation et pratiquant le sacrifice en tout temps.

19. La parole de Yahwé fut à Jérémie en disant :

20. Ainsi dit Yahwé : Lorsque vous aurez aboli mon pacte avec (la lumière du) jour et mon (autre) pacte avec (la lumière de) la nuit et (fait) que (les corps célestes) n'apparaissent pas en leur temps.

21. (Alors) sera également aboli mon pacte avec mon serviteur David qui n'aura plus de fils régnant sur son trône : alors sera aussi aboli mon pacte avec les prêtres-lévites qui ne me serviront plus.

22. Comme l'armée du ciel qu'on ne peut compter, comme le sable de la mer qu'on ne peut mesurer, de même je multiplierai la race de David mon serviteur, ainsi que les Lévites, serviteurs de ma maison.

23. La parole de Yahwé fut à Jérémie, en disant :

24. Ne vois-tu pas que ces gens disent : « Voilà les deux familles que Yahwé rejette après les avoir élues » ; ils raillent même mon peuple comme s'il ne devait plus être une nation en présence de Yahwé.

25. Ainsi dit Yahwé : Si je n'avais pas établi mon pacte (qui persiste) jour et nuit, savoir les lois du ciel et de la terre.

26. Alors j'aurais aussi rejeté la race de Lévi et de David, mes serviteurs, et je n'en aurais pas pris des chefs pour la race d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; car je les ferai revenir (tous) et je les traiterai avec miséricorde.

Passons enfin à l'examen de critique comparative et établissons les points suivants :

Par les expressions הכהנים הלויים (18, 21), הלויים ou לוי (26), sont désignés les prêtres officiants, qui d'après la stipu-

lation du code sacerdotal doivent être des descendants d'Aaron et de nulle autre race (Lévitique, I, 5; Nombres, XVII, 5; XVIII, 7, *passim*). Ce clergé supérieur formait avec les descendants de David les deux partis dirigeants (משלים) du peuple hébreu après l'établissement de la monarchie davidique. Les lévites non aronides n'ont jamais eu de prestige et ils étaient rangés dans la classe des indigents.

Jérémie non seulement admet la reprise du rite sacrificiaire après l'exil, il en cite nominalement trois espèces, עולה (holocauste), מנחה (oblation) et זבה (nom général de tous les autres sacrifices). Or, la מנחה qui est le complément de la עולה ne figure ni dans le Deutéronome, ni chez les auteurs yahwéiste et élohiste, mais exclusivement dans le code sacerdotal ou P.

L'expression מקטיר מנחה, « qui fait griller la Minha » montre en outre que Jérémie connaissait exactement les ordonnances du Lévitique, II, 1-16, relatives au « grillage » (הקטר) de cette pâtisserie destinée aux prêtres, à l'exception d'un petit morceau bien huilé et saupoudré d'encens qui est jeté dans le feu de l'autel. J'ai prouvé plus haut qu'Isaïe II, aussi bien que Jérémie, savait parfaitement que l'encens faisait partie des anciens rites du temple; la mention expresse de la Minha impose déjà la présomption que le rite d'encenser cette dernière offrande était alors de notoriété publique et cette présomption est formellement prouvée par le récit de Jérémie, XLI, 5, rapportant que des gens de la province vinrent apporter une Minha et de l'encens (מנחה ולבונה) au temple de Maspha, après la destruction de celui de Jérusalem.

Au sujet du pacte conclu avec les corps célestes (20, 25), voyez le commentaire sur XXXI, 25-26; l'expression הפך ברית a été expliquée dans nos remarques sur XI, 10.

T. — XXXIV, 8-22.

A force d'insistance Jérémie avait obtenu dans une grande assemblée, dans la cour du temple, la promesse solennelle du roi et des chefs de donner la liberté à leurs esclaves natio-

naux. Quelque temps après, probablement par suite des exigences de la guerre, les affranchis ont été de nouveau réduits à l'esclavage. Le prophète, indigné de ce manquement à la parole donnée, rappelle qu'en ce faisant ils viennent de transgresser l'ancien pacte conclu avec leurs ancêtres au temps de la sortie d'Égypte, et stipulant que les esclaves hébreux, hommes et femmes, doivent être libérés après six ans de service. Il ajoute: « Comme vous avez refusé de proclamer la liberté de vos semblables (לִקְרֹא דָרוֹר אִישׁ לְאָחִיו וְאִישׁ לְרֵעֵהוּ), je proclamerai à votre détriment la liberté de l'épée, de la peste et de la famine et je ferai de vous un objet d'horreur pour tous les royaumes de la terre, etc. »

A propos de cette péricope, l'école critique moderne a fait des remarques d'une candeur vraiment topique. M. Cornill écrit : « Dans Isaïe, xxxiv, 13-14, est citée la loi sur l'affranchissement de l'esclave hébreu après six années de service, en s'appuyant étroitement sur le Deutéronome, xv, 12, et non sur le passage parallèle de l'Exode, xxi, 2; et dans II Rois, xiv, 16, il y a une citation verbale du Deutéronome, xxiv, 16. » Que Jérémie puise très souvent au Deutéronome, nous l'avons souvent constaté et tout le monde est d'accord sur ce fait. Ce qu'il fallait ne pas oublier, c'est que dans les environs de ce passage Jérémie fait usage de l'expression קָרָא דָרוֹר qui dans la littérature antérieure ne se trouve que dans le Lévitique, xxv, 40, pour désigner précisément la proclamation de la liberté à l'occasion de l'année jubilaire, fait connu aussi par Ézéchiél (xlvi, 17). En ce qui concerne le second point, le savant critique a perdu de vue que la citation du Deutéronome est faite par l'historien du règne d'Amazias. Donc, de deux choses l'une, ou les actes attribués à ce roi en conformité avec la législation deutéronomique sont faux, la citation du Deutéronome doit être très postérieure à Jérémie; ou bien la donnée de l'historien est vraie, et M. C. y penche visiblement, le texte du Deutéronome doit avoir été déjà répandu dans le public durant le règne d'Amazias, longtemps avant la vocation d'Isaïe.

J. HALÉVY.

Considérations critiques sur quelques points de l'histoire ancienne de l'Inde.

Au cours de mes études sur les écritures indiennes¹ j'ai lu avec un vif intérêt et une attention soutenue l'ouvrage inestimable du regretté Abel Bergaigne, « La religion védique d'après les hymnes du Rigvéda », parue en 1883. J'ai été tout spécialement attiré par la partie consacrée aux exploits mythico-historiques d'Indra qui me suggérèrent un certain nombre de remarques où j'ai exprimé le sentiment que le savant indianiste avait un peu trop poussé ses explications dans la méthode crépusculaire de la mythologie, à laquelle les Lassen et les Max Müller ont donné un éclat incomparable. Lorsque, dix ans après, en 1894, parut l'ouvrage non moins remarquable et d'une disposition plus accessible de M. H. Oldenberg, intitulé: *Die Religion des Veda*, j'ai vu avec plaisir que la tendance à *humaniser* certains mythes d'Indra avait pris quelque étendue. La date du Rigvéda qu'on faisait remonter à plus de 2000 ans avant notre ère a été abaissée aux environs de l'an 1000 pour la composition. Quant à sa mise par écrit ou codification, M. G. Bühler², l'avocat le plus conservateur des traditions indiennes, laisse déjà de côté les prétendus voyages de la flotte de Salomon à cette époque vers l'embouchure de l'Indus, et place l'invention de l'écriture proprement indienne, dite *Brahmalipi* ou *Brahmî*, trois ou quatre cents ans plus tard, c'est-à-dire vers le VII^e ou VI^e siècle. Quelques indianistes des plus compétents, dont M. A. Barth, tout en admettant la haute anti-

1. Voici les titres exacts des mémoires que j'ai publiés jusqu'ici sur cette question : *Essai sur l'origine des écritures indiennes*. Journal asiatique, VIII^e série, tome VI. Paris, 1885. — *Nouvelles Considérations sur les écritures indiennes*. Revue sémitique, 1895, p. 222-285. — *Un Dernier Mot sur le kharoṣṭhî*. Revue sémitique, p. 372-389. — *Opinion de M. Barth sur la question des écritures indiennes*. Revue sémitique, 1896, p. 53-63.

2. *On the Origin of the Indian Brahma Alphabet*. Wien, 1895. Une nouvelle édition de cet ouvrage a paru en 1898. Voyez *Revue sémitique*, p. 279-281.

quité de la *transmission orale* des hymnes, se rallient, même sans grande peine, à ma thèse présentée à deux occasions différentes, et qui aboutit à ce résultat que cette écriture ne peut être antérieure à l'an 325, date très proche de l'arrivée d'Alexandre sur les bords de l'Indus. Par suite de ces remarquables suffrages, j'avais le droit d'espérer que l'origine alexandrine des écritures indiennes ferait son chemin dans les recherches ultérieures sur la civilisation de l'Inde, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse digne d'être à nouveau examinée. Je me trompais ; des études publiées par MM. Goblet d'Alviella¹ et Monseur² sur les rapports de l'Inde avec le monde occidental, l'une me consacre une simple note dédaigneuse, l'autre ne daigne même pas me mentionner et toutes deux s'arrêtent avec une confiance illimitée aux affirmations de M. Bühler, comme si elles n'avaient pas été minutieusement réfutées dans mes derniers écrits sur la matière. Cet état de choses me donne à penser que j'ai le devoir de revenir à mes opinions concernant la modernité relative des hymnes réputés les plus anciens du Vêda, et de les justifier par des raisons qui sont restées jusqu'ici consignées dans des notes sommaires, et jetées sans ordre dans un coin oublié. Je suis convaincu que la méthode critique qui a renouvelé les études bibliques ne manquera pas de répandre un jour éclatant sur cette littérature védique qui est encore impénétrable à nos investigations. Les principes qui nous ont valu tant de beaux résultats dans d'autres littératures doivent être rigoureusement appliqués à l'ancienne littérature indienne. Pas de poids ni de mesures exceptionnels pour apprécier l'intellectualité hindoue. Pas de sauts désordonnés dans le vide chronologique que cette littérature s'obstine à nous offrir ; on ne joue pas au hasard avec des siècles comme on joue avec les chiffres d'un dé. Enfin, à défaut d'annales indigènes et contemporaines des événements qu'elles rapportent, l'histoire civile ou religieuse d'un peuple ne peut être tirée au clair que par les témoignages d'étrangers venus en contact avec lui, ou du moins par des

1. *Ce que l'Inde doit à la Grèce*. Paris, Leroux, 1897, et *Au vingt-troisième siècle avant notre ère*. Bruxelles, 1896.

2. *L'Inde et l'Occident*. Bruxelles, 1898.

analogies frappantes observées chez des peuples de même race et de croyances similaires. On voit que l'appareil technique est des plus simples; la question est purement historique, et le juge suprême auquel nous recourrons souvent ne sera autre que l'honnête et simple esprit bourgeois foncièrement cosmopolite qui s'appelle le sens commun.

Afin d'éviter un désordre trop criant, je classerai ces notes détachées sous des titres sommaires qui formeront de petits cadres d'inégale dimension, suivant la nature des sujets à étudier.

I

LES INDIENS VÉDIQUES

« Les Indiens védiques, dit M. Oldenberg¹, demeuraient, au temps dont émanent les plus anciennes sources (vers 1200 ou 1000 avant le Christ), aux bords de l'Indus et dans le Penjab. Ils étaient divisés en plusieurs petites tribus, gouvernées par des râjas pour la plupart infimes et par une noblesse guerrière à côté de laquelle se trouvait une noblesse sacerdotale qui était déjà formée en classe sacerdotale. Ils demeuraient dans des villages; de villes et de vie citadine les anciens textes ne montrent aucune trace. L'élevage des bestiaux, surtout celle de la race bovine, dépassait de beaucoup en valeur l'agriculture; situation dont l'effet ressort de diverses manières aussi sur le domaine de l'état religieux. L'art d'écrire manquait; il était remplacé dans les écoles sacerdotales par les actions d'une admirable puissance de la mémoire. »

J'ai le grand regret de devoir déclarer que c'est une idylle, beaucoup plus rationnelle que celle des anciens enthousiastes, mais néanmoins une idylle purement imaginaire. Autant de phrases, autant d'inexactitudes.

a) *Pétition de principe.*

L'erreur capitale qui pèse comme un cauchemar sur l'histoire des origines indiennes est la malheureuse confusion créée

1. *Die Religion des Veda*, p. 1.

par la tradition hindoue et ses partisans européens entre l'âge du Véda et la préhistoire du peuple indien. C'est une pétition de principe qui viole toutes les lois de la saine logique. Il est incontestable que la langue du Véda est plus archaïque que le sanscrit classique, mais cette vérité *linguistique* n'a rien de commun avec l'histoire littéraire. Les preuves abondent dans toutes les régions. Parmi les langues européennes aucune n'est plus près du sanscrit que le lithuanien, qui n'a commencé à être écrit que depuis deux ou trois siècles. Dans la famille sémitique, de même, l'arabe qui a conservé les formes les plus anciennes possède une littérature qui ne date que du v^e siècle après notre ère ; tandis que l'assyrien, dont l'usure et la corruption dépassent les dialectes syriaques modernes, nous présente une riche littérature qui remonte à plusieurs milliers d'années avant notre ère. Pour revenir à l'Inde, il y a tout lieu de présumer que les dialectes populaires, prâcrits et pâlis, loin de dériver du védique en stratifications superposées, ont longtemps vécu parallèlement avec ce dernier qui était l'idiome particulier de la caste brahmanique. Rien n'autorise donc à affirmer, sans autres preuves à l'appui, que la *littérature* védique doit être par cela seul très ancienne. En face de la profonde répugnance des Brahmanes à communiquer leurs chants religieux à des profanes, il est même vraisemblable que certaines productions de l'esprit populaire ou de courtes inscriptions d'utilité publique comme celles des bornes miliaires, des marques monétaires, etc., aient précédé de quelque temps la mise par écrit du Véda.

b) Prétendue conservation orale du Véda.

Sur la prétention que le Véda se serait conservé *oralement* durant des siècles avant d'être fixé par l'écriture, les Brahmanes et leurs clients occidentaux suivent instinctivement la méthode qui est encore en honneur chez les orthodoxes obstinés relativement au texte de l'Ancien Testament. Pour le célèbre Ewald, l'apostrophe comminatoire adressée par le patriarche Lamech à ses femmes (Genèse, iv, 23-24) est un chant antédiluvien transmis littéralement de bouche en bouche

au cours des siècles jusqu'à Moïse. Saint Jérôme déclare qu'il lui est parfaitement indifférent si le Pentateuque a été écrit par Moïse ou par Esdras, puisque, grâce à l'intervention de l'esprit prophétique, le texte a été fidèlement transmis de mémoire jusqu'à l'époque de ce dernier auteur. Pour les aggadistes rabbiniques toute la littérature talmudique, y compris les commentaires présents et futurs, descend directement du mont Sinaï. Les védistes sont donc en bonne compagnie, mais je doute fort qu'ils aient bien fait d'emboîter le pas à ces croyants irréductibles dans la question du Véda, qui ne touchant en rien leurs sentiments religieux, pouvait tout au plus être agréable à l'orthodoxie hindoue. Quant au fond même de cette assertion il repose sur des impossibilités matérielles; un calcul que nous empruntons à M. Max Müller¹ édifiera le lecteur plus que tous les raisonnements abstraits.

« Le Rigvéda seul qui contient une collection de dix livres d'hymnes adressés à diverses divinités, consiste en 1,017 (1,028) poèmes offrant 10,580 vers et environ 153,826 mots. Outre ce recueil l'élève brahmane a encore à apprendre par cœur, sur la récitation de son *gourou* (professeur), neuf autres livres ou traités (Brahmana, Aranyaka, règles de cérémonies domestiques, traités de prononciation, grammaire, étymologie, métrique, astronomie et cérémoniai), qui donnent avec le Rigvéda environ 30,000 lignes. Ces études théologiques sont terminées dans l'espace de huit ans qui, en exceptant les jours saints qui sont appelés « jours de non-lecture » lui donnent 2,496 jours ouvrables. Si l'on divise les 30,000 lignes par le nombre de ces jours, on voit que l'élève a à apprendre par cœur environ douze lignes par jour. »

Douze lignes par jour, c'est un rien, paraît-il pour la mémoire des enfants hindous. Après dix jours de répétitions continues, les enfants européens, en arrivant à la ligne 120, auraient déjà oublié au moins les 80 premières, et s'ils n'avaient pas le moyen de rafraîchir leurs souvenirs par des lectures réitérées dans un manuscrit ou dans un livre imprimé, ces 80 lignes se seraient définitivement évanouies de leur jeune cerveau. Le

1. *India, what has it teach us*, p. 207-216.

petit Hindou est tout à fait exempt des défaillances de ses collègues d'autres pays, sa mémoire est de l'acier le plus pur : une fois que les 12 lignes y sont gravées elles restent indélébiles, et les 2,495 fois 12 lignes qui se suivent avec la régularité d'une pendule s'y casent avec la même immuabilité, et chaque groupe duodécimal n'empiète jamais sur le domaine des autres. L'interruption des études pendant les 384 jours de fête, au lieu d'oblitérer les empreintes encéphaliques, ne fait que leur redonner du relief. Bref, le jeune Hindou est un prodige incomparable.

Le mal est qu'on a perdu de vue le bon gourou. Le brave homme a femme et enfants. Comme nos curés et nos rabbins pauvres, il doit souvent s'absenter pour assister à une cérémonie, à une noce, à un enterrement, etc., etc. Pendant l'absence du maître, l'écopier reste forcément désœuvré puisqu'il ne peut pas préparer sa leçon et il risque d'autant plus facilement de perdre plusieurs cordes de sa harpe. Le maître en reprenant son cours, ne pouvant deviner où se trouve la lacune dans les morceaux enseignés les jours passés, est obligé de faire réciter à l'élève l'ensemble des leçons apprises, c'est-à-dire, pour laisser les intervalles et ne compter que les dizaines, après dix jours, il écoutera la récitation de 120 vers, après vingt jours 240, après trente jours 360, après quarante jours 480, après cinquante jours 600. Admettant qu'il n'emploie qu'une minute pour corriger la prononciation ou pour combler les lacunes de chaque vers, le pauvre gourou sera aussi bien à plaindre que l'élève, car l'un aura à écouter et l'autre à réciter pendant *dix* heures consécutives. Que serait-ce après des centaines de jours d'instruction ? Contentons-nous de dire que la seule répétition globale des 30,000 lignes à la fin des études, en mettant *dix secondes* par ligne, ne prendra pas moins de 60 heures, c'est-à-dire la durée de *six* jours avec *dix* heures de récitation pour chacun ! Et je ne parle ici que d'une déclamation suivie. Malgré la crédulité du bouddhiste chinois I-Tsing, des aryophiles de la première heure et des Brahmanes patriotes, je ne crois pas qu'il y ait aujourd'hui dans toute l'Inde un seul prêtre qui ose se soumettre à l'examen que doit subir d'après eux un élève après huit ans d'étude. La fable

est d'autant plus renversante que ces textes sont rédigés dans une langue étrangère à l'élève et que les études de grammaire, d'étymologie, de métrique et d'astronomie exigent de longues explications de la part du maître et une intelligence et une application extraordinaires de la part de l'élève. C'est assez dire que la ration de 12 lignes par jour émane d'un rationalisme superficiel qui jette de la poudre aux yeux du public bon-homme, mais ne peut avoir aucun effet sur des gens qui ont exercé l'instruction scolaire.

c) *L'état de l'Inde à l'époque védique.*

La troisième affirmation, qui a grandement besoin d'être prouvée, est celle qui considère le Vêda comme le reflet exact de l'état de l'Inde à cette époque. Œuvre liturgique produite par la classe sacerdotale, elle ignore systématiquement tout ce qui s'agit à côté du sacerdoce dans le monde profane. Les agglomérations urbaines, la croissance et la décadence des monarchies et des empires, comme le progrès du commerce et de l'industrie lui sont absolument indifférents. Ses rapports avec les rois et les riches se bornent à la célébration du sacrifice et à la réception du salaire (*daksina*) qui consiste en vaches, en chevaux ou en bijoux. Les Richis védiques prodiguent tous leurs suffrages, réservent toutes leurs bénédictions aux sacrificateurs qui payent largement, qu'ils soient des Aryas nationaux ou des gens de race étrangère. Les Richis évitent même soigneusement de s'occuper des événements qui se déroulent autour d'eux; on voit qu'ils ne veulent pas compromettre leur prestige religieux en se mêlant des affaires sociales ou politiques qui peuvent engager leur responsabilité. Il est chimérique de vouloir déduire des hymnes védiques le moindre résultat relatif à l'état de la civilisation des autres habitants du Pendjab, auquel la caste brahmanique restait aussi éloignée que possible. L'allusion que ces chants font assez souvent à des expéditions lointaines et la mention constante de chars de guerre et de forteresses enlevées aux ennemis donnent plutôt l'impression que le pays était abondamment pourvu de grandes villes et de puissants royaumes protégés par des

places fortes gardées par des troupes nombreuses avec une quantité de chars de guerre trainés par des chevaux soigneusement dressés. Cependant, à côté d'un matériel relativement avancé, surtout dans les grands centres, dominait un état de religiosité des plus primitifs et systématiquement tenu en laisse par le clan sacerdotal que M. Oldenberg¹ caractérise excellemment par ces mots : « Prêtres barbares qui invoquaient des dieux barbares, lesquels, après avoir parcouru le ciel et l'atmosphère, arrivaient sur le lieu découvert, sans temple, près des feux du sacrifice, entourés de gazon, pour se gorger de gâteaux, de beurre et de viande et pour acquérir le courage divin en buvant le soma enivrant. » Il faut toutefois distinguer. La croyance que les dieux aiment à goûter aux offrandes et aux libations que leur apportent les hommes se trouve chez tous les peuples; ce qui marque l'affaissement du l'esprit hindou, c'est l'audace avec laquelle le clergé officiel a réussi à faire dépendre le courage des dieux d'une boisson de leur fabrique. Nulle part ailleurs le clergé ne s'est arrogé une toute-puissance aussi anormale, toute-puissance qui posait le germe du bouddhisme où les dieux, simples comparses, s'effacent devant l'initié accompli. Les Brahmanes ont du reste organisé leur culte sur le modèle de leur propre société. Ayant des habitudes errantes et vivant à ciel découvert, ils admettaient que les dieux n'aimaient pas non plus à s'enfermer dans un temple. D'autre part, sachant par expérience l'effet récréatif des boissons enivrantes sur l'esprit des guerriers, ils n'ont pas hésité à l'admettre aussi au sujet des dieux; seulement, ils se sont emparés du monopole de la boisson précieuse et sont ainsi parvenus à faire trembler devant chacun de leur race les habitants les plus puissants des deux mondes.

J. HALÉVY.

(A suivre.)

1. L. c., p. 3.

Notes d'Assyriologie.

III

§ 4. Rm. 2. 166; ce petit document n'est pas sans intérêt et l'on nous saura gré d'en reproduire ici un extrait. Je l'ai copié très rapidement, mais je ne crois pas que les erreurs soient nombreuses.

1. šiptu 𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶 ilu gamli ia-a.
 2. ilu Marduk¹ šarru ša ilāni ilu Marduk bēlu ša balāti
 3. 𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶 pašir riminū ilu Marduk.
 4. kakku² la pidu kakku² izzu ū 𐎶𐎶?
 5. IM-meš u NIM.GIR-meš šamruti lipturu kašu.
-
6. šūt mē nāri nabali bašmu.
 7. kusariqqi 𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶 𐎶𐎶𐎶𐎶
 8. ūmu ša pān Bēl puluhta harbašu 𐎶𐎶.
-
9. E.SAG.GIL šaqū 𐎶𐎶𐎶𐎶
 10. 𐎶𐎶

TRADUCTION

1. Incantation : dieu Il-lim dieu du gamlu.
2. O dieu Mérodac roi des dieux, dieu Mérodac maître de la vie
3. E.zi.ù révélateur, compatissant, dieu Mérodac.
4. Arme qui n'épargne personne, arme puissante.
5. Les vents et les éclairs effrayants, puissent-ils te délivrer.
6. Pour ce qui est des eaux du fleuve, du sol, le serpent bašmu
7. L'animal kusariqqu, l'homme poisson, le.
8. L'ūmu³ qui en présence de Bēl la crainte, la terreur. . .
9. Esaggil qui domine.

Il saute aux yeux que ce document nous trace en quelques traits l'image de Mérodac, vainqueur de Tiamat et son armée.

1. Silig-mulu-šar.
2. IS-KU.
3. Je ne pense pas qu'il faille traduire : au jour où en présence de Bel, etc.

Les monstres tels que nous les rencontrons dans la première tablette de l'épopée de la création (cf. Del., *Babyl. Weltsch.*, p. 70) reparaissent ici. Le dieu du gamlu est cité dans « Maqlû » et les textes de King. La section la plus complète du document donnée ici se divise en trois paragraphes. Il est probable qu'il faisait partie d'une grande série traitant peut-être de « maladies ».

§ 2. Zimmern a remarqué que le mot ḥablatu, Del., H. W., p. 267, doit être lu en réalité « qillatu ». La justesse de cette observation est prouvée par deux passages de Rm. 601.

L. 5. ḥiṭṭašu gi-il-la-tu-šu.

L. 10. ar-ni ḥi-ṭi gi-il-la-ti-ki.






Le sens de gillatu (qillatu) est plus fort que celui de ḥiṭṭu et celui de ḥiṭṭu l'est davantage que celui d'arnu.

§ 3. Les dieux Almu et Alamu sont cités également dans un « omen », K 6292 (voir pour ces dieux : Tallqvist, *Maqlû*, p. 145). Je ne serais pas étonné que Almu ne soit la transcription de Lugalgirra.

§ 4. 81, 2-4, 219.









Recto.

COLONNE A.

1. 
2. mār Šarru-gi-na
3. // me a-a-ti
4.   e-mid
5. < //   e-mid
6. mu-ma-'ir ma-a-ti
7. ina nasa'-ḥi
8. meš ina a-la-ki
9. ni mi-lik-ša
10. šu? ma ir-kab
11. rabûtè
12. bit ilu A-nu-ni-tum
13. qu-ra-du
14. ú-ma-'ir

15. bu-tu
 16. iššaknû¹
 17. ú-ni
 18. gam
 19. I

COLONNE B.

1. matâté.
 2. ri-du-ú?
 3. ri-es sa-na-ki.
 4. is-sa.
 5. álu Pu-ru-uš-ḥa-an tar-ri  . . .
 6. álu Pu-uḥ-lu-ú.
 7. álu Pu-ra-an-šu-ú.
 8. lu-ša-a eli na-aš-ḥu ḥu-uḥ-ḥa ḥu. . .
 9. lip-pu-du nar-bu-ú-tú man-da-ka. . . .
 10. šu-bat?-ka?
 11. u ki-rib Su-maš-ti kali² šu nu it. . .
 12. iz-uz-ma ti-a-ma-ti ana Gu-ti-um is-sa. . .
 13. iz-uz-ma Gu-ti-um ana mât Elama³(ki) is-sa . .
 14. iz-uz-ma mât Elama³(ki) ana Sa-pan-ni⁴ ik. . .
 15. id-du-ku ša ni-bi-ri ru-ú-a.
 16. Dilmun⁵ Má-gan-na Me-luḥ-ḥa ki-rib . .
 17. ma-la ba-šu-ú it.
 18. xiv šarrâni belê šl.um.  . . .
 19. it-ti-šu-nu ana ri-šu-ti-šu-nu it. . .
 20. da-a ú-ma.
 21. šil-la-a a-na.
 22.  ina šil-li-e.
 23.      //

Verso.

COLONNE A.

1. šab.
 2. ki-a-am aq.

1. ŠA-meš.
 2. KAK (DA).
 3. NIM.MA.KI.
 4. Le contexte exige ici un nom de pays, en sorte qu'il n'est guère loisible de penser au substantif sapannu.
 5. NI.TUK.KI.

3. ba-lu 𐎶𐎵𐎶𐎵
4. ul ub-bal?
5. 𐎶𐎵𐎶𐎵 𐎶𐎵𐎶𐎵 a-na eli-šu-nu.
6. nam-za-aq ilāni rabûtê 𐎶𐎵
7. kakkab Dil-bat êlli-tum iš-tu šamê.
8. a-na Na-ram-ilu Sin MLTUR.
9. e-zib zêr ḥal-ga-ti i-la.
10. ana ar-kat ûmê Bêl ana limut-ti i-na. . 𐎶𐎵𐎶𐎵
11. ana ag-gi lib-bi Bêl ú-qa-a.
12. âlu šâbê-šu-nu-ti in-
13. i-qam-mu-û i-lam-mu-u.
14. âlu da-mu-šu-nu i-tab-ba-ku ki-tu is.
15. IS GIŠIMMAR BI-ŠAD sa.
16. âlu šâbê-šu-nu-ti i.
17. âlu. ki-bit 𐎶𐎵𐎵𐎵𐎵𐎵
18. a.

COLONNE B.

1. 𐎶𐎵 <<
2. bi-ti
3. ka
4. i-mu-ru-ma
5. ri-šu-u
6. ri-ku-u
7. ka-a-ša

-
8. (. Aššur) ban-apla
 9. 𐎶𐎵 Aššur (ki)

TRADUCTION

COLONNE A.

1.
2. fils de Sargon
3.
4. il soumit
5. il soumit
6. souverain du pays
7. en enlevant
8. en allant
9. son conseil
10. il monta
11. grands

12. maison d'Anounit
 13. guerrier
 14. il envoya
 15.
 16. qui étaient établis

COLONNE B.

1. Les pays.
 2.
 3. Au commencement de l'oppression.
 4.
 5. La ville de Purušan.
 6. La ville de Puḫlū.
 7. La ville de Buranšu.
 8. Qu'il sorte vers.
 9. Qu'il. . . . la grandeur de.
 10. ta demeure.
 11. Et dans Sumašti eux tous.
 12. Le pays de la mer a été en colère contre Guti.
 13. Le pays de Guti a été en fureur contre Elam.
 14. Le pays d'Elam a été courroucé contre Sapan??.
 15. Ils tuèrent.
 16. Dilmun, Magan, Meluḫḫa au milieu.
 17. Tout ce qu'il y avait (tous ceux qui étaient).
 18. 14 rois les maîtres.
 19. Avec eux à leur secours.
 20.
 21.
 22. dans.
 23.

Verso.

COLONNE A.

1. Soldat.
 2. Ainsi j'ai parlé??.
 3. Sans.
 4. Il n'apporte?? pas.
 5. L' ?¹ contre eux.
 6. La clef² des grands dieux.

1. Agneau?

2. Ici namzāqu a le sens de « ordre, décret ».

7. L'étoile Vénus, la resplendissante des cieux elle.
8. A Naram-Sin.
9. Assez de semence de la destruction.
10. Pour les jours à venir quand Bél au malheur.
11. Au cœur furieux de Bél. il attendra??
12. La ville ces soldats.
13. Ils brûleront ils assiègeront.
14. La ville, ils répandront leur sang.
15. Le palmier.
16. La ville ces soldats.
- etc.

COLONNE B

1.
2.
3.
4. ils virent
5. secours
6.
7.
8. palais d'Assurbanipal
9. d'Assur

Tel qu'il se présente à nous, ce texte est obscur, il manque un duplicat, un point de comparaison qui nous permette d'en déterminer le véritable caractère. Qu'il ait une base historique, cela ressort avec évidence du recto. Sur le verso au contraire le récit prend une autre tournure, les verbes sont au futur et il y a là comme une vague ressemblance avec la manière des documents de bornage ou tout simplement avec les inscriptions historiques qu'accompagne invariablement une formule d'imprécations pour celui qui détruirait les monuments. La colère de Bél donne une couleur mythologique à une partie de notre texte, mais il ne faut pas accorder trop d'importance à cette image. Le style majestueux du recto rappelle celui des prophètes d'Israël « izuz Tiamati ana », etc., etc. Ce qui démontre péremptoirement l'historicité de notre document ce sont les noms géographiques, ceux entre autres de ces trois villes : Purušṣan, Puḫlû, Buranšû, malheureusement non identifiées, et la mention deux fois répétée de Naram-Sin. Car il est certain qu'il

faut lire col. A, recto, l. 2, Naram-Sin, fils de Sargon. Nous savons que Naram-Sin fonda un vaste empire qui s'étendait jusqu'en Arabie et vers la Méditerranée. Serait-ce ce prince qui vit se dresser devant lui cette confédération de 14 rois, dont il est question l. 18, col. B du recto? Rien n'est impossible, mais il vaut mieux attendre encore et s'abstenir d'énoncer des théories hâtives. Un commentaire bref suffira pour montrer que le texte gagne actuellement à n'être pas traduit là où il y a deux ou trois manières de le comprendre.

Recto.

Col. B, ll. 5, 6, 7. Les villes de Puruššan, Puḫlû, Buranšû sont mentionnées pour la première fois dans ce texte. Un seul de ces noms pourrait être rapproché de Pu-ra-ni-ša, qui se rencontre dans une inscription d'Assournaširpal, cf. Layard, pl. 48, l. 8, où malheureusement la leçon est incertaine. Puraniša était une ville située non loin de la Commagène. L. 18. Le signe SI.UM est probablement celui qui se rend par iti, ittu, abarakku, etc.



Verso.

Col. A., l. 5. Les deux premiers signes sont les idéogrammes de buḫādu ($\text{LU} + \text{𒍪} = \text{petit mouton}$; d'après un texte omineux nous savons que buḫādu, puḫādu désignait aussi une partie du corps de l'animal).

L. 10, ezib; pour ce mot voir Knudtzon, A. G. an d. S. G. Halgati = ḫalqāti, de ḫalāqu? La formule finale verso, col. B, l. 9, indique que cette tablette avait été copiée par ordre d'Assourbanipal. En résumé c'est un morceau poétisé d'événements qui ont dû se passer sous le règne de Naram-Sin, puisque ce roi y est mentionné. Nous publierons le texte assyrien ailleurs. L'écriture en est très nette.

§ 5. Je crois qu'il faut faire dériver le mot assyrien « aklu » d'un thème 𐎠𐎢𐎢 et non pas de 𐎠𐎢𐎢 comme le font les assyriologues; *aklu* correspond au mot arabe bien connu

وکیل qui signifie, comme on le sait, « fonctionnaire, député, administrateur » ; *aklu* a exactement ce sens.

§ 6. Il existait probablement en assyrien un verbe *šarāhu* avec le sens de « délimiter, tailler, tracer, inscrire ». L'idéogramme en est . Nous connaissons encore le mot *kisurru* (Del., H. W., p. 345), qui se décompose en *ki* + *surru*, c'est-à-dire terre + délimiter = emplacement. Enfin nous pouvons ramener ce mot *šarāhu* au thème dont dérive l'araméen  que M. de Vogüé traduit par « salle taillée dans le roc » (cf. *Journal Asiatique*, 1898, p. 443). L'on pourrait encore se demander si la pierre précieuse *elmešu antašurrû*, Del., H. W., p. 406, ne serait pas « la pierre bien taillée » plutôt que « la pierre brillante ».

§ 7. Un curieux exemple d'assimilation de consonnes qui se rencontre à ma connaissance seulement dans un passage de la Geste de Gilgamesh est *akkaši* pour *ana kaši*. La voyelle finale de la préposition « *ana* » ayant disparu, le composé *ankaši* se contracte tout naturellement en *akkaši*.

Il ne sera peut-être pas superflu de citer ici le passage auquel nous nous référons. N. E., édition Haupt, p. 48, l. 174.

Ilima Istar ina eli duri ša Uruk supuri
La déesse Istar s'élança sur la muraille d'Uruk bien gardée

išbiṭ huppa ittādi aruruta
elle escalada? le huppu elle prononça la malédiction

allū Gilgameš ša utabbilanni
malheur à Gilgameš qui m'a résisté

alpa ša šami idduk
qui a tué le taureau céleste.

išmema Ea-bani annā qabie Istar
Eabani entendit ces exclamations d'Istar

išluḫ imitti alpi ša šami
il arracha l'imittu du taureau céleste

ana paniša iddi
et la lança vers elle (la déesse)

ù akkasi lù akšudkima
« quant à toi je te saisirai »

ki šasuma lù epuški
je te ferai subir le même traitement qu'à lui (qu'au taureau)

irrišu lù alula ina aḥiki
je suspendrai à ton côté ses boyaux? »

L'on voit donc que *anakaši* = *akkaši* signifie « pour ce qui te concerne, quant à toi ».

§ 8. Ilqitu, Del., H. W., p. 76, peut être rapproché de l'arabe *إل* et signifie également « sangsue ».

§ 9. Brünnow, n° 542, est à lire *usukku*, mot bien connu = joue¹, en tout cas une partie du corps de l'homme ou de l'animal. Nous aurions ainsi une nouvelle valeur à attribuer au signe *𐎶𐎵*, celle de « sug, suk, suq », V R., 42, 62, e, *usuk* = *usukku*.

§ 10. L'assyrien possède un nom d'oiseau arabanû, K 4001, qui désigne peut-être une espèce de corbeau.

§ 11. Un mot à ajouter au dictionnaire qui se rencontre seulement dans les annales de Sargon, édit. Winckler, l. 206². Le roi d'Assyrie parle des travaux qu'il fit faire dans la montagne de Baal šapûn, riche en cuivre, ou il trouva des gisements importants de ce minerai. Le mot qui rend « gisement » est *buṭunnu*, d'un thème *בטן*, comme l'on a *nudunnu* de *נדרן*. *Buṭunnu* signifie à proprement parler « ventre, intérieur, profondeur, cavité », voir le mot arabe *بطن*, Dozy, p. 96. Ce passage relatif aux travaux dans les mines par les Assyriens est unique et mérite d'être rappelé ici.

§ 12. *Tiyâru* est le nom d'une certaine essence forestière ; les montagnes qui sont au nord de Mossoul et qu'arrose le Zab portent le nom de monts *Tiyâri*, ils le doivent probable-

1. Cf. Sayce, dans Z. K., II, p. 405; *usukku* qui se trouve mentionné avec *harimtu* et *batultu* a peut-être aussi un sens analogue.

2. Meissner, S. A. W., p. 23; ces notes étaient rédigées avant la publication de ce dictionnaire.

ment à cet arbre. Layard visita la contrée de Tiyâri, qu'il dit être d'une grande beauté (*Niniveh and its Remains*, p. 135).

§ 13. Kabartu, Del., H. W., p. 315, est une partie du corps humain; je crois aussi que « emuqu » dont il est synonyme correspond au syriaque ܡܡܐ.

Il existe une foule de mots assyriens qui se rapportent à l'anatomie; j'en ai recueilli un certain nombre, qui seront réunis dans le glossaire que je publierai dans mes *Documents assyriens relatifs aux présages*.

§ 14. Je ne serais pas étonné que nous ne rencontrions un jour le verbe assyrien kazâbu, Del., H. W., p. 324, avec le sens de « mentir, être lâche », que nous donne l'arabe كذب. Une autre signification est donnée par Meissner, S. A. W.

§ 15. *Kitû*, Del., H. W., p. 361, est une étoffe de toile; on peut sans crainte rapprocher ce mot de ܡܢܐ.

§ 16. J'ai copié à Londres la plus grande partie de la chronique séleucide publiée et traduite par Strassmaier, Z. A., vol. VI, p. 234 et vol. VII, p. 226. Ce texte, très difficile à déchiffrer, a été remarquablement publié par Strassmaier. Je crois cependant qu'il y aurait grand profit à le collationner, et je l'aurais fait si j'avais eu connaissance plus tôt du travail du savant éditeur. En relisant ma copie je vois qu'il faut faire les petites corrections suivantes; je conserve la numérotation de Strassmaier.

L. 11. (Cf. Z. A., vol. VII, p. 229), au milieu :

Arḫu šuātu (amêl) rab ú-qu II-ú ša šarru ina (mât) Akkadi(ki) ú-man-nu-ú a-na E(ki) êrub, etc. :

Ce même mois le rabuqu second que le roi avait désigné pour le pays d'Accad entra à Babylone.

L. 33. II-ta E(ki) u âlu Si-lu-ku-'-a, etc.;
de Babylone et Séleucie.

Ilta = išta = ištu, voir Del., H. W., p. 152. Winckler, *Geschichte*, p. 339, avait déjà bien lu.

ALFRED BOISSIER.

(A suivre.)

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Extrait de la vie d'Abba Jean, 74^e patriarche d'Alexandrie,
relatif à l'Abyssinie.

(TEXTE ARABE ET TRADUCTION)

(Suite).

(Ms. 302, pag. 293) كان رسل ملك الحبشة والنوبة قد وردوا عليه بكتاب الملك يئتمسوا منه ان يقسم لهم مطران لسكون المطران الذي كان عندهم قد تبيع ومن عادة الملك انه اذا سير رسل الى البطرك يسير معهم هدية جليلة لسلطان مصر وكتاب اليه بان يتقدم للبطرك بقسمة المطران. فلما وردت الرسل الى البطرك اقاموا عنده نحو ثلثة شهور وهو يرسل تلاميذه الى الديارات بوادي هتيب وغيره وتامل هل عنده بمصر والقاهرة من يصلح للمطرنه فلم يجد احد وضجروا الرسل من طول مقامهم عنده وعزموا على ان يعرفوا السلطان قصة حالهم. وكان ملك ديار مصر يومئذ للملك العزيز والملك في ذلك الوقت العادل ابو بكر ابن ايوب. وكان في ذلك الزمان قد احتوى على ملك مصر والبيت المقدس وجيع الساحل ما خلا عكا وصور وبعض القلاع والقرى التي كانت باقية للفرنج وكان في ملكه ايضاً دمشق واعمالها ومن خلف نهر الفراء حران ومنيح ونصيبين والرها وعدة اماكن وقرى لم يعرف اسمها. وكان ملكا عادلا حريراً فويماً كثير العزة في الافرنج والمسلمين وفتح مدنا وقرى. وكان له نحو خمسة عشر ولد

ويكون عدة عسكره عشرة الف طواشى وقرا غلام وممالك نزل اشتراهم بماله . لما ورد اليه كتاب الملك كما قلنا اولا بان يتقدم للبترك بقسمة مطران ويسيره مع رسل الملك يقدم له بذلك وطال مقام الرسل عنده . ولم يجد احدا ونظر انه ان زاد مقامهم شكوا للسلطان فاصرف قلبه الى الفكرة في الاساقفة لما لم يجد من الرهبان والعلمانيين من وافق مراده . فاتفق رايه مع من يحضر به من الاصحاب والاراخنة والكهنة على رجلا يسمي كيل ابن الملس من اهل طوخ مور من اعمال العزبية كان قد اقسمه اسقفا على مدينة فوه وكان بتولاً عالمًا بالعتيقة والجديثة بشوش الوجه طويل القامة الحُلّ العينين اسمر اللون بحمرة حسن النظر جدا في فاه لدغة كاملاً في اعضايه وعلمه فاخذه واقسمه مطراناً وسيّره مع رسل الملك فاخبر من كان سار معه وعاد ان الملك لقيه من مسيرة ثلثة ايام من المدينة بالخلع والكرامات ومعه كهنة واساقفة وعسكر عظيم وخلق كثير . ولما وصل الى مدينة الملك خرج كلمن فيها تلقوه (pag. 294) وعملوا على راسه مظلة منسوجة بالذهب مكللة بالجواير وفرحوا به فرحاً عظيماً ولما قدس اول قداس تروا عليه ذهباً كثيراً واحرقوا عوداً وعنبر في محجرة الكنيسة كثيراً جداً وانزلوه في دار المطرنة . واقاموا له عشرة قسوس لخدمته وحفظ ما يكون من جارية المطرنة من الذهب والفضة والياب وكتب الكنيسة وجزاين اخر ومحازن يكون فيهم حاجات المطبخ للطعام والقمح والحبوب . وجلّ اليه الملك والامراء معه جل كثير وبغال لركوبه وخدمته وعيد وجوار . وكانت البلاد قد انقطع عنها المطر . فلما وصل وقدس قبل الله

صلاته وانزل المطر فازداد به فرحهم وخافوا منه ووقروه . وصار الملك يركب في كل وقت الى داره وعظم قدره عندهم واقام عندهم على هذه القضية اربع سنين . ولما كان في السنة الخامسة يواصلت اخباره الى الاب البطرك انبا يونس انه فارق مدينة الملك وخرج منه متوجه الى مصر الى القلاية البطركية فصعب ذلك على الاب البطرك . ولم يزال مقسم العكر مشغول القلب بسبيه الى ان وصل الى مصر . وحضر بين يديه فسأله عن السبب الموجب لعودته . فذكر ان للملكة زوجة الملك اخ اسمه حرون وانها لم تزال يلح عليه وينقل عليه ويتشفع عنده بالملك الى ان قسمه اسقف على مدينة الملك . فلما اقسامه صار يركب بالمظلة مثل المطران وجار الكهنة اليه . وصار يحكم بين الناس ويمنع الناس من الرواح الى دار المطران ولا يسلموا عليه . ولا يطيعوه في شئ . وكان الملك قد خرج من مدينة بعسكره لمحاربة اعداءه فعمل حرون في الحيلة على قتل المطران وبعث عليه قوم من عبيده يسلفوا الى دار المطران بالليل ليقتلوه فهرب منهم وتبعه نحو من خمس مائة نفس اصحاب المطران وعبيده كان اشتراهم ووكلا وغيرهم لبلاد قلاية المطرنة وعدتها على ما ذكر اربعين قرية . فلما خرج من مدينة الملك وسار عنها راجعاً الى مصر مدة ثلاثة ايام امر الكهنة والقوم الذي ودعّوه بالرجوع فرجعوا وصحبته جاعة منهم نحو من مائة رجل فهلكوا في الطريق بالجوع والعطش . لانهم لما خرجوا من بلاد الملك وقعوا في بلاد غيره من الملوك الكفار فقاوسوا منهم شدة عظيمة . وكانوا يمنعونهم العبور على بلادهم الى ان ياخذوا منهم الذهب وغيره . فلم يصل

المطران الى مصر الا فقير وقد هلك ما كان معه من مال ونفوس . ووصل معه من الجميع (pag. 295) عشرين وجارية وقط زبده وهلك الباقي فلما اخبر البطريرك بما قلنا ذكره امره ان يقيم بعض كنائس القاهرة حتى يكتب للملك كتاباً يستأنهم صحة ما ذكره المطران فمضى المطران الى القاهرة . واقام في كنيسة حارة زويلة عند قوم من الاراخنة يقال لهم اولاد جال الكفاة وكتب الاب البطريرك كتاباً الى الملك وسيره على يد رجلا يسمى القس موسى من اهل ومعه تلميذ من تلاميذه فغاب عنه رواج ومجيئ مدة سنة ثم عاد بالجواب من الملك وهو يقول عن المطران انه قتل قسيس كثير في طقسه مقلّم لعشر قسا الذي برسم حفظ خزانة المطرنة . وسبب ذلك انه اتهمه انه قد اخذ قصيب ذهب من خزانة المطرنة فبطحه وامر عبيده ان يضربوه فضربوه قدامه بغير رحمة وهو يامرهم بضربه حتى اسلم روحه وسالوا فيه جاعة من الكهنة فلم يقبل فيه سوال وان اهل القسيس الذي قتله هم الذين كانوا تسلقون عليه ليقتلوه عوض قتله صاحبهم واما آخرون الذي اقسامه المطران اسقفاً ذكروا الرسل انه قد مات بعد خروج المطران من البلاد بسهرين ولم يمطر مطراً في تلك السنة في بلادهم ولذلك اسرعوا بانفاذ الرسل لطلب غيره وانه بنا في مدينة الملك دار وغرس فيها اشجار واجرى فيها مناء يتحرق في محاسنها وابقوا فيها مال كثير وصنها وعمل لها دهايز طوال سبب الذي يدخلها قبل ان يصل الى قاعتها وعلاها وحصنها وسماها القصر . وكان يحجب فيها عن الناس لا يخرج الا من يوم الاحد الى يوم الاحد يركب الى الكنيسة بغلة

عالية والمظلة على راسه وحوله وخلفه فرسان ورجاله نحو من خمس مائة رجل غير الكهنة والشعب الذى يتبعوه الى الكنيسة ويبدل اذا طلع الهيكل ثياب منسوجة بالذهب مكللة تساوى مال كثير وذكر عنه كلام كثير لم اقف عليه وهذا بعض ما سمعته من جُلّة الكتاب الواصل للبترك ووصل صحبة العس موسى رسل الملك وصحبهم هدية جليّة وتاج ذهب للبترك وهدية جليّة للسلطان ومن جملة ما وحرّث وهم فيل وسبع وزراف وحار وحش وكان يوم وصولهم يوم فرح عظيم عند البترك وكان الملك العادل سلطان ديار مصر في تلك السنة وهى سنة ست وستماية الهلالية الموافقة لسنة ست وعشرين وتسع مائة للشهدا الابرار غايًا في الغزاة على مدينة سحار ومحاصرها بمجنوده وولده الملك الكامل ناسه في ديار مصر فاخذ البترك الرسل والهدايا (pag. 296) الواصلة معهم له وللسلطان حل الجميع له فاستحسن التاج وقال ما كنت اظن ان عندهم من يعمل مثل هذا . فقال له الرسول يا مولاي الملك يعرف اتضاع البترك وانه ما يلبسه ولو علم انه يلبسه ويجلس به كان يكلله بجواهر يكون قيمتها خراج ديار مصر جميعها فتعجّب الملك الكامل من كلامه وساله عن الملك وعسكره وحروبه فاتّرج اليه الرسول كتابا من الملك للسلطان وقال له اذا قرأت كتابه عرفت كيف هو وكيف عسكره . فلمّا قرى كتاب الملك وجد من جملة ما يقول للسلطان يتقدم للاب الكبير العظيم الجليل ويصف فضائل البترك ويقول ان جميع الملوك وجميع الدنيا ويقول للسلطان مملكتك ايها الملك محفوظين بصلواته فاحفظه واكرمه وتقدم له بان يقسم لنا مطران خير المطران الذى

كان عندنا ولا يعيده لنا التبة فلمّا وقف الملك الكامل على كتاب الملك تقدم للبطرك بان يقسم لهم مطران غيره سرعة ولا يعوقهم عنده . ثم التفت الى الرسول . وقال له قد قرأت كتاب ملكك وهو كتاب رجلا عاقل هات عرفنى قولك لى اذا قرأت كتابه عرفت من هو . قال له الرسول لو اخذت اصف لك فضائله وعساكره وحروبه وتأييد الله له ونصره اياه على اعداء لطلال الوصف . ولكن اختصر لك على البشير ليعلم منه الكثير انى قبل سفرى بيوم واحد اعرض الملك عسكر امير واحد من الامراء وانا وافق فى ركابه فكانت عدته ستين الف فارس غير من يتبعهم من غلمانهم وحواشيهم فتبسم الملك الكامل من قوله . وامر بتسليم الهدية وقال للبطرك خذ هديتك كيف يكون الملك يخصص بشى جله الينا فخلّف ما يلخذها واقسم عليه بحياه والده الملك العادل ان يقبلها فقبلها . وامر بنجار حال الرسل وان يقسم لهم مطران ولا يعوقهم فخرج من حضرة الملك الكامل وعاد الى مصر واحضر كهنة مصر والقاهرة واراختها وجع مجمع عظيم وتسامعوا المسلمين بالقاهرة ما جرى للبطرك مع الملك الكامل وانه طلع الى مصر يقسم مطراناً فاستاجروا كل دابة على باب زويلة وغيره من الابواب وطلعوا الى مصر الى كنيسة المعلقة وبلغ الحمار من القاهرة الى مصر ثلثة دراهم حتى طلّعوا يتفرجوا . فلمّا امثلت كنيسة المعلقة من الخلق نصارى ومسلمين وفقها واجلا الناس من الفريقين احضر البطرك كيل ابن الملبس المطران (pag. 297) القادم وخلعه من المطرنة وضجر عليه وابعده . وكان لمّا وصل رسول الملك قد حصل اخوين رهنان من دير انبا انطونة وسلمهم للتلاميذ وكانا على غاية

من الصّلاح والنسك والزهد في الدنيا والوحدة والانفراد عن الرهبان في ديرهم وملازمة الصلاة الليل والنهار والاتضاع وخدمة اخوتهم بلا ضجر ولا ملل احدهما اعلم من الاخر يشهد لصلاحهم جميع من يعرفهم .
واسماهما اسحق ويوسف من اهل البشطمر قسم اسحق وهو الصغير مطراناً وقسم يوسف اخوه وهو الكبير قسيساً وسيّره معه ذلك في نهار يوم الاحد في الجمعة الثانية من الصوم الكبير المقدس الحادى عشر من برمهاث سنة ست وعشرين وتسع مائة للشهد الابرار. الموافق للتاسع من شهر رمضان المبارك سنة ست وستماية الهلالية . فامّا كييل ابن الملبس المطران المقطوع فانه نزل من كنيسة المعلقة . محجل عظيم وهو يصرخ ويحتوا التراب على راسه ومضى الى حال سبيله . وقد عدم المطرنة والاسقفية بسو تدبيره وامّا المطران الجديد واخوه القس فاخذوهم رسل الملك وتوجهوا بهم بكرامة وسلام الى مدينة عدفه مدينة الملك . الذى اقسام البطرك عليها وعلى جميع الحبشة ويوسف اخو اسحق المطران الجديد قسيساً وهذا ما انتهى اليه علمنا في ذلك الزمان . وكان اسم الملك في ذلك الزمان لالانه ابن شنوده الذى تفسيره الاسد . واسم امراته مسعل كرى الذى تفسيره عظيم هو الصليب وجنس الملك قبيلة يقال لها الككه وسكنة مدينة عدفه وله ولدين اسم الكبير سارك والصغير اساب .

La lecture de quelques mots est incertaine ; je les rectifierai, s'il y a lieu, dans la traduction.




J. PERRUCHON.







(A suivre.)




Notes sumériennes

(NOUVELLE SÉRIE)

(Suite).

6. —    = *mu-sa-ru-u*, « inscription ».

M. Brünnow enregistre ce dissyllabe au n° 1268 de son excellent Répertoire (« Classified List ») comme un idéogramme. La lecture *mu-sar* (ou *shar*) résulte avec certitude du mot phonétique équivalent *mu-sa-ru-u*. Par le fait que le groupe *mu-sar* (*shar*)-*ra* est interprété tantôt par *shumu* (1269), « nom », tantôt par *kunuk shumi* (1270), « signature du nom », tantôt encore par *shatar shumi* (1271), on était tenté de croire — et plusieurs assyriologues en ont fait un dogme — que *mu-sar* était un complexe « sumérien » signifiant « nom-écriture », et ils en ont tiré la conclusion que l'assyro-babylonien *musarû* dérivait du sumérien. J'ai depuis longtemps révoqué en doute cette étymologie apparente visée par les scribes assyriens dont le caractère factice saute aux yeux. Si mes souvenirs sont exacts, j'avais proposé de rapprocher le verbe , « transmettre » : l'inscription aurait été considérée comme une annonce *transmise* à la tablette. Dernièrement j'ai eu l'occasion de constater une variante inconnue auparavant, savoir *mu-ush-sha-ru*, forme qui rappelle aussitôt l'arabe  *manshûr* (pl. , qui est le terme technique du rescrit ou diplôme royal ouvert, non enfermé dans une enveloppe scellée. En hébreu, un écrit ouvert contenant une déclaration, ou une attestation, s'appelle , et fait contrepoids au texte scellé,  (Jérémie, xxxii, 11). La forme *musarû*, qui a produit le phonème *mu-sar*, est donc contractée et artificiellement coupée de *mushsharu*, qui s'est simplifié en *mu-sarû*. La racine est , « scier », par métaphore « répandre, propager, divulguer ».

On comprend maintenant comment le signe    a pu devenir l'indice de l'écriture. Dans l'équivalent coupé *mu-sar* = *shat'ar-shumi*, « écrit du nom », la syllabe initiale *mu* ayant été prise à part comme l'idéogramme de *shumu*, « nom »,

tup, « verser, accumuler », de *tubku*, חִבֵּךְ.

ana, « plomb », de *anaku*, אֲנִיךְ.

bara, « sanctuaire », de *parakku*, פָּרַךְ.

ashura, « flot », de *ashuraku*, אֲשִׁרָךְ.

dara, « gazelle » (?), de *turahu*, אֲרָח.

lama, « colosse », de *lamassu*, לָמַס.

ma, *mada*, « pays », de *mātu*, מַחֻ.

nanna, « illuminateur, épithète de Sin », de *nannaru*, נִנְרָ.

te, « plate-forme », de *temennu*, טֶמֶן.

gara, « chèvre » (?), de *garashu*, קֶרֶשׁ ou גֶּרֶשׁ.

muru, « parties génitales de la femme », de *murubu*, עֶרֶב.

tu, « sicle, pièce lourde », de *tunu*, טֶעֶן.

Dans tous ces phonèmes et d'autres analogues, l'idée que l'assyrien ait ajouté les syllabes finales à des mots plus courts empruntés au « sumérien » serait le comble de l'absurdité.

J. HALÉVY.

BIBLIOGRAPHIE

Alexander Bragin, *Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume*. Berlin, S. Calvary et C^e, 1896.

Sous le titre de : *Traces d'aggadot saducéennes dans le Talmud*, j'ai fait paraître il y a 15 ans un mémoire dans lequel j'ai signalé le fait jusqu'alors peu remarqué que, contrairement à la rigidité matérialiste qu'on attribue si bénévolement aux Saducéens, ceux-ci cultivaient largement le genre légendaire ou aggadique sans lequel aucune religion ne peut s'implanter dans les masses profondes du peuple, et que ces aggadot saducéennes, tout aussi bien qu'une partie des halakhot de cette secte, se sont imperceptiblement infiltrées dans les écoles pharisiennes pour réapparaître sans notable modification dans les recueils rabbiniques. Je me suis tout particulièrement appliqué à démontrer que la négation du destin, des anges et des esprits, des peines et des récompenses d'outre-tombe, impliquant la non-canonieité du livre de Daniel, opinions qui avaient été le trait caractéristique du saducéisme avant la destruction de Jérusalem, sont reprises pour leur propre compte par des docteurs talmudiques sans soulever la moindre indignation. L'exemple le plus curieux de cette tolérance extraordinaire est certes le fait de Rab Hillel affirmant que le Messie annoncé par les prophètes n'était autre que le roi Ézéchias et que par conséquent

Israël n'a plus à attendre le Messie. Cette affirmation peu orthodoxe n'est combattue que par ces mots bien doux : « Que Dieu pardonne à Rab Hillel d'avoir oublié le passage de Zacharie, ix, 9, qui annonce la venue du Messie. » M. Bragin traite le même sujet sur une base plus large, mais il est regrettable qu'il n'ait pas connu l'état exact où la question était laissée par moi dans le mémoire précité, car ce qu'il appelle « les courants religieux libéraux du vieux judaïsme » fait l'essence même des aggadot talmudiques dont la nature mixte et vraiment populaire répugne à toute uniformité dogmatique et laisse libre carrière aux sentiments individuels. La plus grande liberté régnait au sujet de la rédaction et des dates des écrits bibliques et le texte lui-même n'avait pas aux yeux des rabbins une autorité intangible s'il était purement narratif. A l'opposé de M. B., je pense que bien peu des remarques textuelles des aggadistes ont une réelle valeur pour la critique scientifique. Ainsi, pour ne citer que deux exemples : les versets Genèse, xviii, 22, et Exode, xx, 24, ne demandent aucune correction, et il en est de même du passage de Jérémie, xxvi, 18-23, qui loin d'être une addition postérieure (Tossephta, Graetz, Bragin) parfait l'unité du récit quand on le place après le verset 11. Les prêtres hostiles d'une part et les vieillards favorables d'autre part citent des précédents dans un sens contraire, et le vote du scribe Ahikâm fait pencher la balance en faveur de la tolérance. Mais quelles que soient les différences qui me séparent des vues de M. B., je n'hésite pas à reconnaître le service qu'il a rendu à l'histoire religieuse par ce travail remarquable qui étudie, sous une forme modeste et commode, une foule de passages talmudiques que les spécialistes eux-mêmes désiraient depuis longtemps voir classés dans un ordre scientifique.

Morris Jastrow, *The original character of the Hebrew Sabbath*. Chicago. The University Press, 1898. — Le même, *The Inscription of Rammân-Nirari I*. Philadelphia, 1896.

J'ai souvent eu l'occasion d'appeler une attention particulière sur les travaux de M. Jastrow dans le domaine des études hébraïques et assyriologiques. Le mémoire cité ci-dessus nous montre avec quelle habileté l'auteur cherche à tirer au clair un des points les plus obscurs de la législation pentateutique, l'institution du Sabbat. Il part de l'équation déjà souvent exploitée par les assyriologues (II R., 32, 16) *ud nûh libbi = sha-bat(?)-tum* « jour de la pacification du cœur », *shabattum*. En identifiant ce dernier terme avec le שבת hébreu, il conclut que le Sabbat, qui était primitivement un jour de propitiation et de pardon (atonement), n'est devenu un jour de repos qu'à l'époque de l'exil à laquelle appartient la rédaction du récit A de la Genèse. Comme les 7^e, 14^e 21^e et 28^e jours du mois étaient néfastes chez les Babyloniens, il en résulte que le sabbath a été un jour néfaste où l'on devait s'abstenir de

tout travail et se tenir coi. De là les prescriptions de repos absolu du code sacerdotal à son égard. M. J. va plus loin : le *m* de *shabattum* n'est pas la mimation, mais un suffixe de dérivation, et répond exactement à l'hébreu שבתון qui ne signifie ni « repos » (rest), ni « observance de repos », ni repos solennel (solemn rest), mais « propitiation ». C'est que, outre le Sabbat lui-même, le jour de l'an, le jour du pardon, le premier et le huitième jour de la fête des tabernacles ainsi que l'année sabbatique reçoivent le titre de שבתון, cette dernière parce qu'il était nécessaire de réconcilier la divinité propriétaire du sol. Plus tard, l'importance assignée à la cessation du travail inspira une interprétation différente de l'ancien rite. On commença par célébrer le Sabbat dans chaque hebdomade sans connexion avec les phases de la lune; ensuite on y introduisit l'histoire de la création du monde en six jours et le rapport avec l'institution babylonienne correspondante cessa tout à fait. Voilà la substance du résultat que M. J. a résumé à la fin de son étude. Je crains qu'à force de vouloir appuyer sa thèse sur les autorités de la critique biblique et des autres branches de l'orientalisme, il n'ait pas pris toutes les précautions indispensables à un sujet aussi obscur. Pour ce qui est d'abord du terme babylonien, la lecture *shabattum* n'est que conjecturale puisque le second caractère est *pad* et M. Delitzsch transcrit formellement *shapattum* (ר. שפת), ce qui n'a plus rien de commun avec שבת. Le doute disparaîtra seulement quand on trouvera le mot orthographié *shaba-at-tum*. Mais en admettant même que cette lecture soit correcte, l'idée de regarder la terminaison *um* comme un suffixe de formation ne se soutient pas un seul instant, et conséquemment la comparaison avec שבתון s'évanouit sans retour et entraîne dans sa ruine tout le reste de l'édifice. Quant au sens des mots, a-t-on besoin d'insister sur ce que נח n'exprime dans aucune langue sémitique l'idée de « réconciliation » ou de « propitiation, pardon »? Ou bien M. J. ignore-t-il que la prétendue colère immanente de Yahvé provient d'une source antibiblique? Je regrette vivement d'avoir de telles remarques à faire à un savant qui a toutes mes sympathies. L'histoire religieuse ne peut se faire qu'au moyen de textes clairs et abondants même lorsqu'il s'agit d'un seul peuple; la construction de la mythologie comparée sur l'étymologie de quelques mots a déjà discrédité l'aryanisme; le sémitisme voudra-t-il se jeter de gaité de cœur dans le même abîme?

Nous préférons le second mémoire qui, quoique vieux de deux ans, n'a rien perdu de son utilité. L'inscription de Ramman-Nirari I a déjà été publiée et commentée par plusieurs assyriologues, mais l'édition de M. J. y donne la dernière marque de perfection par l'excellente reproduction du texte et la comparaison des variantes. La traduction éclaircit quelques passages obscurs. Le mot *gunnu* ou *gunu*

paraît signifier « fruit, produit » (cf. جنى) et être identique à *gunu*, *gunnu* synonyme de *biltu* (*bultu*), « présent, rançon » (R. IV, 2, verso IV, 2, 18-19); cf. *ginû* « sacrifice quotidien »; ce mot est le complément direct de *kashid* et la conjonction est sous-entendue. La peuplade *Yauri* habitait visiblement près des marais de la Chaldée. M. J. reconnaît que 80 valeurs phonétiques au moins doivent incontestablement être reportées à des mots babyloniens; il reconnaît également que les nouvelles découvertes font remonter les textes sémitiques jusqu'au quatrième millénaire avant l'ère vulgaire; pourquoi ne se déclare-t-il pas nettement contre le sumérisme? En ce faisant, il épargnera à la jeune génération américaine les innombrables tâtonnements dans la demi-obscurité qui agacent et énervent à la longue les esprits les plus solides.

Francisco Maria Esteves Pereira, *Canção de Galavdevos, rei de Ethiopia*. Lisboa, 1898. — José Benoliel, *Fabulas de Loqmân, vertidas em Portuguez e paraphraseadas em versos hebraicos*. Lisboa, imprensa Nacional, 1898.

L'orientalisme fait de notables progrès en Portugal et la célébration du quatrième centenaire de la découverte de l'Inde a donné lieu à plusieurs publications intéressantes. M. Esteves Pereira, outre la biographie de Christovam da Gama dont j'ai rendu compte dans le cahier d'avril, a encore fait paraître la chanson amharique n° XII (XI) de la collection de M. Guidi, écrite en l'honneur du roi Galavdevos, célèbre par la résistance qu'il opposa aux incursions réitérées de l'Imam Ahmad, fils d'Ibrahim, surnommé Gragne (le Gaucher). L'arrivée de D. Christovam avec 400 soldats portugais en Abyssinie releva au moment désiré le courage des Abyssins qui emportèrent plusieurs victoires sur l'armée musulmane. Après une esquisse suffisante des événements qui ont marqué le règne de Galavdevos, M. Pereira donne le texte accompagné d'une traduction, ainsi que des notes destinées à expliquer les mots peu connus et à fournir des éclaircissements sur les noms propres d'hommes ou de localités qui y sont mentionnés. Le texte semble assez correct. A la ligne 33 il faut peut-être corriger አባትዋ en ያባትዋ; à remarquer la forme apocopée *fa'al* pour *fa'ala* qui n'est fréquemment employée que dans la composition des titres royaux. La rime en *r* se répétant 35 fois constitue tout l'art poétique de cette chanson, à laquelle quelques comparaisons réalistes et la joie des maçons à la vue des sanglants trophées phalliques enlevés aux ennemis donnent un air peu banal.

M. José Benoliel a reproduit le texte arabe des fables de Loqman avec une traduction verbale en portugais et une traduction paraphrasée en vers hébreux très habilement tournés, mais en grande partie composés de bouts de phrases bibliques. Par une candeur devenue rare dans le monde littéraire M. J. B. note avec un

extrême soin au bas des pages les versets qui lui ont fourni ces centons. A-t-il cru faciliter l'intelligence de sa compilation en renvoyant le lecteur aux passages originaux? Dans tous les cas il aurait mieux fait de renoncer à cet usage suranné. Les auteurs hébreux de nos jours fuient avec raison les pastiches bibliques; M. J. B. appartient à l'élite peu nombreuse qui est capable de penser en hébreu, il n'a qu'à emboîter le pas et nous donner des travaux originaux dans un style plus naturel et plus près des langues vivantes.

S. M. Laser, ספר הושע ובאורו הנכון. Imprimerie Zupnik et C. Przemysl, 1893. — N. D. Kokizov, צמח דוד. St.-Petersbourg, 1897.

Comme la plupart des lettrés de Russie, M. L. écrit convenablement le néo-hébreu, mais pour commenter la Bible, il faut aujourd'hui des connaissances qu'on ne peut acquérir que dans les pays occidentaux; la bonne volonté et la perspicacité naturelle ne suffisent pas. Nous n'aurons garde d'entrer dans les détails. Chose curieuse, l'auteur trouve tout simple que le prophète Osée ait pu épouser réellement une femme prostituée, par cette raison que, suivant la Loi, une זונה n'est défendue qu'aux prêtres. Après la naissance de son premier fils dont il avait la certitude d'être le père, Osée, continuant son ménage à plusieurs, aurait adopté les deux autres enfants dont la paternité était difficile à établir, et tout cela par amour du symbolisme. M. L. n'a pas pensé que le symbole relatif à la destruction du royaume d'Israël eût été encore infiniment plus éclatant si le prophète, toujours pour se conformer à la Loi, avait fait lapider son épouse infidèle. D'autre part les mots כלם מנאפים (Osée, VII, 4) signifieraient : « tous sont boulangers », parce que נאף et אפה dérivent tous les deux de la racine אה!

Le second ouvrage cité précédemment est un recueil moral et homilétique composé par le grand-père de l'éditeur, David Kokisov, rabbin de la communauté caraïte de Gozlov en Crimée. Écrit d'une manière coulante et agréable, cet ouvrage se distingue également par un esprit de tolérance qui peut servir de modèle à beaucoup de rabbins orthodoxes de tous les pays. Nous le recommandons aussi aux jeunes littérateurs du néo-hébreu; ils y trouveront le langage aussi simple que naturel vers lequel ils doivent tendre s'ils veulent faire de l'hébreu une langue vraiment à la hauteur de la civilisation moderne.

Dr José A. Alvarez de Peralta, *Estudios de Orientalismo. I. Iconografía simbólica de los alfabetos fenicio y hebraico*. Madrid, 1898.

Livre bien imprimé, traitant des significations ésotériques propres aux lettres de l'alphabet phénicien représentant les sons et les nombres. Nous n'y avons rien compris.

Fr. Thureau-Dangin, *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme*, première partie. *Les formes archaïques et leurs équivalents modernes*. Paris. Ernest Leroux, éditeur, 1898. — Christopher Johnston, *The Epistolary Literature of the Assyrians and the Babylonians*. A Dissertation presented to the Board of University Studies of the Johns Hopkins University for the degree of Doctor of Philosophy, 1894. Baltimore, M. D., 1898. — S. A. Strong, *A Hymne of Nabuchadnezzar*. London, 1898. — J. Köhler et F. E. Peiser, *Aus dem babylonischen Rechtsleben*, IV. Leipzig, Verlag von Ed. Pfeiffer, 1898. — Fr. Delitzsch, *Die Entstehung des ältesten Schriftsystem oder Der Ursprung der Keilschriftzeichen*. Ein Nachwort. Leipzig. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1898.

Les fouilles exécutées dans les dernières années sur diverses points de la Babylonie ont mis à jour des inscriptions plus archaïques que celles de Gu-de-a et le besoin d'avoir une liste méthodique de ces signes s'est fait vivement sentir. Après des essais partiels faits par quelques assyriologues, surtout par le P. Scheil, M. Fr. Thureau-Dangin, comble ce desideratum d'une manière qui dépasse notre attente. Son répertoire ne contient pas moins de 563 caractères et signes numériques, confrontés à la 3^e colonne, autant qu'il était possible de le faire, avec les formes assyriennes modernes. La 2^e colonne note avec soin la provenance de chaque signe et, s'il y a lieu, soit le dédoublement du signe primitif dans l'écriture postérieure, soit au contraire la confusion de signes divers en une forme unique. Voilà la paléographie assyro-babylonienne placée sur une base antiquissime, remontant en partie jusqu'à 5000 ans avant notre ère. Je m'abstiens de tirer des conclusions de ce travail important et j'attends avec une vive et sympathique curiosité la publication de la 2^e partie où le savant auteur résumera lui-même les résultats qui sont destinés à jeter un jour inattendu sur la nature vraie de cette écriture et sur l'origine du peuple qui l'a créée.

Le travail de M. Ch. Johnston sur la littérature épistolaire des Assyriens et des Babyloniens est une thèse doctorale présentée en 1894, à l'Université John Hopkins, à Baltimore. La première partie contient la traduction et la transcription accentuée de 20 lettres classées dans l'ordre de leurs auteurs, sur lesquels l'éditeur fournit tous les renseignements qu'il a pu trouver. C'est le côté nouveau et important de l'ouvrage, sans compter les améliorations introduites dans les anciennes traductions de ces textes. La seconde partie est occupée par un vocabulaire et une liste des noms propres y contenus. Fait remarquable : le « sumérien », au lieu d'avoir une liste à lui comme il convient à la langue des civilisateurs des Assyro-Babyloniens, est timidement rélégué entre parenthèses à la

suite des mots sémitiques. Est-ce un commencement de sagesse? En attendant, je prie les auteurs futurs de cette école de ne plus nous torturer la vue par une accentuation factice et préhistorique qui rend impossible de reconnaître l'orthographe réelle et historique des textes.

L'hymne fragmentaire que publie M. S. A. Strong prouve que le destructeur de Jérusalem, Nabuchodonosor II, cultivait la poésie. Le poème, constituant des actions de grâces en l'honneur du dieu Nabou, se compose de quatre strophes de dix lignes chacune portant l'acrostiche de ce dieu : *an-na-bu-u*. Presque toutes les expressions se retrouvent dans les autres inscriptions du même roi, mais la chose même est intéressante et nous remercions M. Strong de nous l'avoir fait connaître.

MM. J. Kohler et F. E. Peiser continuent leurs importantes études sur le droit babylonien. La IV^e livraison que j'ai sous les yeux fournit la traduction des documents concernant une foule de transactions juridiques : État de la population, impôt, mariage, divorce et obligation d'alimentation, adoption, vérification de famille, état de famille mixte, esclavage, transmission de droit, communauté familiale, esclaves en commun, voisinage, engagement, adjuration et malédiction, amende, gage, garantie, solidarité, contrat, dette d'argent, cession, paiement, achat, louage et bail, contrat de travail, commission et commandite, société, livres comptables, contrat de conciliation et de délai, vindication, preuve, visite domiciliaire. Voilà des matériaux abondants et bien classés dont les historiens du droit ne manqueront pas de faire leur profit. Les auteurs ont parfaitement débrouillé l'histoire de la célèbre maison Egibi dont le nom serait une contraction populaire du phonème *aku-ba-tila* = *Sin-uballit* (?).

M. Fr. Delitzsch a réédité un abrégé de son mémoire sur l'origine de l'écriture cunéiforme où il maintient son sentiment que les caractères avaient toujours une position horizontale et que plusieurs d'entre eux, que d'autres assyriologues tiennent pour des signes uniques, sont en réalité des signes composés. Ainsi que je l'ai indiqué ci-dessus, j'attends la publication de la seconde partie du répertoire de M. Thureau-Dangin pour me former une opinion à cet égard.

T. K. Cheyne, *Gleanings in biblical criticism and geography*. (Extrait du *Jewish Quarterly Review*, July 1898.) — Fritz Hommel, *Eine uralte Parallele zu Gen.*, 1, 1-3.

Aucun esprit non prévenu ne nie la nécessité de faire des corrections dans plusieurs passages du texte hébreu de la Bible. M. Cheyne en propose un certain nombre dans le mémoire précité. C'est un droit imprescriptible qui a pour contrepois le droit de la critique impartiale d'en apprécier la valeur. Le savant auteur m'excusera

donc si mon sentiment diffère grandement du sien au sujet des points suivants : 1) **מִרְשׁוֹ** est garanti par **גִּרְסוֹ** = *as. girsu*, « verdure », et n'est pas une faute pour **מִרְשׁוֹ** (p. 566), auquel cf. **גִּרְשָׁה** : 2) la correction des Juges, II, 21-22, qui fait sortir comme par une baguette de nécromancien les deux peuples **מִדְּשׁוֹן** et **הַדִּיר**, qui n'ont rien à voir ici (p. 566-568, est trop violente et basée sur une phraséologie hybride hébreo-assyrienne inadmissible; 3) **בָּסָה** n'est pas synonyme de **דָּלַג**, « sauter » (p. 568-569), mais signifie « mettre le pied à la porte ou au seuil de la porte »; 4) **בְּתִיקָה**, nom de femme, ne peut être l'altération de **בַּעְלִיקָה** (p. 569), qui est un nom d'homme; 5) **יָצְחָו** (p. 570-571) ne saurait être rapproché du babylonien *mishhu* (racine **מִשָּׁה**), ni **מַחֹת** de *tartahu*, « lance » (r. **וַתַּח**); 6) **בָּתָר** (p. 571) est peut-être **בַּשֵּׁם**; l'existence du lion et du guépard dans le Liban est indubitable; 7) la « splendeur », **שִׁפְיָו** (p. 573) ne va pas en exil; **צִצְנָן** n'existe pas; **צִנָּן** = **צִנָּן** (8) **צִמְד** (p. 576) se dit des bêtes d'attelage, non d'un « char »; 9) **פָּתָה** (p. 581), « épée, javelot », est synonyme du babylonien *patru*, qui vient de **פָּתַר**, « ouvrir »; 10) **יָוֵן** (Zacharie, IX, 13) ne peut pas être changé en **אִים** (p. 581), voir mes *Recherches bibliques*, tome I, p. 246-254; 11) l'introduction dans Zacharie, IX, 15, de l'usage scythique de boire le sang de l'ennemi (**וְשָׁתוּ דָּמָם** pour **וְשָׁתוּ דָּמָם**) est commune aux Septante et à la critique moderne, mais des plus malheureuses. Voici la lecture probable des versets 15 et 16: **וְאָכְלוּ וְשָׂבְנוּ דָגָן וְחֵלֶב וְשָׁתוּ וְהָיוּ כְּמִנְיֹון וּמִלֹּאֵי כְּחֹרֶק כְּחֹדֶת** **מִזֶּבֶחַ הַזֵּשִׁיעִים יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם בְּיוֹם הַהוּא וְצֹאֵן עִמּוֹ כִּאֲבֵנוּ נֹזֵר מִתְנוֹסְסוֹתָ עַל אֲדָמָתוֹ**, « ils mangeront et se rassasieront de blé et de graisse; ils boiront du vin en faisant du bruit; ils en seront remplis comme la coupe (de libation), comme les coins de l'autel. Yahwé, leur Dieu, les sauvera en ce jour, et les brebis (qui sont) son peuple, brilleront (**מִתְנוֹסְסוֹת** = **מִתְנוֹסְסוֹת**; cf. Isaïe, X, 40, **כְּמִסַּח נֶסֶם**, lisez : **כְּנִיסַח נֶסֶם** = **כְּנִיסַח נֶסֶם**) comme les pierres (précieuses) d'une couronne (royale) sur son sol »¹. Les autres conjectures qui se trouvent dans ce mémoire me paraissent assez vraisemblables, surtout la comparaison de **אֶלְמָנִים** avec l'assyrien *elammaku*, « une sorte d'arbre ».

M. Fr. Hommel établit plusieurs parallèles entre les récits bibliques et les récits babyloniens de la création et du déluge. Je les ai donnés moi-même il y a plusieurs années dans mes *Recherches bibliques*. M. H. y ajoute un autre parallèle tiré d'un texte de la pyramide de Pepi II (6^e dynastie) et conclut à la haute antiquité de ces

1. Le verset 17 est à lire **כִּי מֵה מִיּוֹבוּ וְמֵה יִפְיוּ דָגָן [וְרֶגֶן] בְּחֹרִים וְג'**; cf. Jérémie, XXXI, 12-14.

formules. J'admettrai moins ses équations : $\text{𐎶𐎵} = \text{sum}$; *a-Idinna* qu'il traduit par « Wasser von Eden », et 𐎶𐎵 as. *nādu*, qui signifie « flot »; ou l'idée que *kisharra* soit une transformation de *kishat*, choisie par assonance. Le prétendu sumérien *ingi* est = *igu*, *iku* « source, courant d'eau ».

E. Monseur, *L'Inde et l'Occident*. Bruxelles, 1898. — Fritz Hommel, *Hettiter und Skythen und das erste Auftreten der Iranier in der Geschichte*. Prag, 1898.

Les travaux de M. Oldenberg sur la religion du Vêda et du regretté G. Bühler sur la paléographie indienne ont servi de base à une œuvre de vulgarisation que M. Goblet d'Alviella a crânement intitulée : *Au vingt-troisième siècle avant notre ère* (1896). M. E. Monseur, voulant faire profiter le grand public des récentes études de MM. A. Weber et S. Lévi sur le même sujet, refait le travail de M. d'Alviella sous une forme plus restreinte, mais non moins engouée. Après la phrase initiale : « Rome s'explique par Athènes; l'Inde s'explique par elle-même », on pourrait tirer l'échelle; toutefois, par les atténuations qui suivent, l'auteur réduit lui-même son axiome à cette simple énonciation que le cours naturel de la civilisation de l'Inde n'a pas été brusquement détourné de son premier type, qui nous est connu par les plus anciens textes du Vêda. Nous ignorons ce qu'il faut comprendre par « ancienne civilisation indienne » quand on prend le Vêda pour base. Sur l'état matériel de cette époque, M. Oldenberg nous apprend que les Aryas d'alors habitaient dans des villages, ignoraient la vie urbaine et l'écriture, menaient la vie de pasteurs, fort peu celle des agriculteurs et étaient divisés en petites tribus nombreuses (*l. c.*, p. 1). Sur l'état religieux, la même autorité ne peut s'empêcher de pousser l'exclamation suivante : « Prêtres barbares, invoquant des dieux barbares qui viennent avec chevaux et chars pour se gorger de viandes et de gâteaux et pour se procurer la force par l'absorption du soma » (*l. c.*, 3). Enfin, lors même qu'on entendrait abusivement par « civilisation » la possession de chants religieux qui ne manquent même pas aux Hottentots et aux Néo-Zélandais, la prétendue immuabilité de la conception mythologique des Hindous s'évanouirait devant les deux faits dûment constatés aujourd'hui, savoir : l'adoption par le panthéon indien et iranien d'un cycle de sept dieux babyloniens, et l'énorme différence qui sépare la religion védique de celle des époques postérieures. De tels changements sont bien loin de ce *cours naturel* et de ce *type primitif* qui n'auraient été que légèrement modifiés par le contact avec l'étranger.

Voici maintenant quelques points de détail. Bühler ajoutait foi à la fable du marchand indien qui alla par voie de mer vendre des paons à Babylone et y apprit l'écriture araméenne, événement qu'il plaçait au VIII^e ou au VII^e siècle avant notre ère. M. M. le place au

ix^e ou au x^e siècle, mais ne fait voyager le marchand de paons que jusqu'aux côtes d'Arabie. Je me permettrai de lui faire observer que, dans ce cas, l'écriture brahmi devait nécessairement dériver du sabéen ou himyarite, qui est l'écriture de l'Arabie, et nullement de l'araméen, ainsi que tout le monde le reconnaît aujourd'hui. Puis, n'est-il pas étonnant que les marins de Salomon que l'auteur fait débarquer dans l'Inde à peu près à la même époque, et qui devaient tenir livre de leurs transactions commerciales, n'y aient pas répandu plutôt l'alphabet phénicien? Outre ces questions, je regrette que M. M. n'ait pas donné la source de sa date initiale de 2300 que je suis curieux de connaître, ainsi que la raison qui lui fait croire que les Scythes étaient des Chinois. Ces remarques ne touchent que l'histoire ancienne de l'Inde; la majeure partie du mémoire, relative au contact des Indiens avec la Perse et la Grèce, conserve en revanche un caractère strictement scientifique, et c'est avec plaisir que je le recommande aux lecteurs.

Peu de temps après la publication des lettres d'El-Amarna, quelques auteurs avaient émis l'opinion que certains noms propres non sémitiques qui y sont mentionnés étaient d'origine iranienne; M. Fr. Hommel va beaucoup plus loin et présente la thèse que la dynastie de Mitanni, vers 1400 avant J.-C., et les rois d'Urartu du ix^e au vii^e siècle, ainsi que les rois kaššites de Babylonie (du xviii^e au xii^e siècle) et les rois hittites contemporains de Ramsès II (vers 1300), étaient de la même origine, les princes mitanniens et hittites particulièrement d'origine irano-scythique. Des listes abondantes de noms de ces princes sont présentées et en partie analysées avec l'aide de la langue perse. Nous ne pouvons pas suivre ici ces étymologies, dont quelques-unes semblent assez séduisantes. Nous croyons cependant utile de faire remarquer que la composition de trois éléments, si fréquente dans les noms propres kaššites, ne cadre point avec l'iranisme. M. H. cherche ensuite à démontrer que les légendes concernant la guerre de Sésostris contre les Scythes reflètent l'expédition de Ramsès II contre les Khétas de Qadeš. Ces sortes d'études sont encore dans leur stage crépusculaire; le mémoire de M. le professeur Fr. Hommel ouvre une nouvelle perspective qui conduira à la vérité historique, remercions-le sincèrement de ce service.

J. HALÉVY.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.



54
21

